62e ANNEE (7e SÉRIE) N° 47 20 NOVEMBRE 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Qu'est-ce que la Caractérologie ?

III

LA CARACTEROLOGIE ET LA DIRECTION SPIRITUELLE

Il y a le caractère et il y a la caractérologie.

Quant au caractère, on n'a pas attendu la naissance des caractérologues modernes pour apprécier son importance, et moins que quiconque le prêtre engagé dans le ministère. Qu'il s'agisse de son caractère à lui, du caractère de ses collaborateurs, de celui de ses ouailles, le facteur « caractère » joue un rôle décisif dans l'influence effective des activités pastorales.

En effet, comme on a pu le voir dans les articles précédents, le caractère, au sens le plus précis du terme, est à la fois le crible et le transformateur des données natives qui constituent un individu et des influences postnatales qui tendent à le modifier. Données natives et apports ultérieurs sont, pour ainsi dire, jetés dans l'alambic caractériel, d'où sort, en fin de compte, la personnalité en acte.

Or, si l'on considère que notre vocation fondamentale de créatures libres est de « réaliser » au maximum, de « faire passer à l'acte » toutes les virtualités de notre nature individuelle, toutes les richesses qu'elle contient en germe, on doit conclure que le caractère n'est rien de moins que le facteur déterminant de la mesure où nous avons à réaliser notre vocation d'êtres humains. Et si, du point de vue religieux, nous saisissons que, comme Dieu est celui qui *est*, notre devoir le plus profond, source de tous les autres, est de développer tout ce que nous sommes capables d'être, de « devenir ce que nous sommes » en puissance par nature et par grâce, alors, le caractère apparaît comme un facteur capital de fidélité à notre vocation surnaturelle.

C'est dire combien sa connaissance importe au prêtre, sa connaissance précise, exacte. Sa connaissance empirique est vieille comme le monde ; c'est la sagesse des vieillards, la sagesse des nations, dont on ne fera jamais fi, mais la première est incommunicable et la seconde se contente d'adages assez généraux trop vagues à l'usage. La caractérologie constitue une connaissance plus solide et plus utilisable du caractère, parce que plus fondée en science. Le premier rang lui revient dès lors parmi les sciences utiles au prêtre *pour l'exercice* même de son ministère. Elle passe avant ce qu'on appelle aujourd'hui la psychologie, étude des facultés, des fonctions mentales en général (et non selon leurs variétés individuelles), étude aussi des aptitudes individuelles, qui ne sont pourtant encore que des données de base, des matériaux pour l'édification du caractère. La caractérologie s'est dissociée de la psychologie telle que les savants nous l'ont faite, pour s'attacher à ce qui n'est pas « donné », mais construit, créé par chacun, à ce que chacun fait des matériaux qui lui sont donnés pour cette auto-construction du moi, qui est, formellement, le caractère personnel. Or, c'est bien là ce qui intéresse directement le pasteur d'âmes, dont la mission consiste à aider les hommes à « se faire », en partant des « matériaux » dont ils sont munis ; il faut les bien connaître, mais pour les dépasser ; et il faut bien voir dans quel sens.

Une objection se présente, il est vrai, quand on songe que les caractères les mieux dessinés sont parfois ceux de personnes qui n'ont jamais réfléchi un instant à la connaissance caractérologique. Le fait n'est pas contestable, encore qu'il faille se garder de confondre un caractère fort, entier, tout d'une pièce, avec un caractère aussi parfaitement humain que chrétien. Mais, quitte à y glisser les nuances indispensables, reconnaissons le fait. Que prouve-t-il ? Qu'on peut forger son caractère sans connaître la caractérologie, tout comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir, mais aussi sans beaucoup de chance de devenir un véritable écrivain, sans aucune chance, en tout cas, de pouvoir apprendre aux autres à le devenir. De même, nous croyons qu'il sera bien difficile d'agir sur autrui avec tout le doigté nécessaire sans aucune connaissance des problèmes caractérologiques. Or, c'est cette tâche, précisément, qui est dévolue au prêtre. Se fier à son flair, à un don naturel ? Précieux, ce don ; mais comme on peut se tromper en suivant son intuition sans contrôle scientifique ! Nous venons de le noter : il est fréquent qu'on se méprenne sur la signification de la « netteté » d'un caractère. Une certaine verdeur drue, une certaine force, une certaine simplicité n'équivalent pas toujours à un épanouissement harmonieux. Il y a une simplicité qui est pureté, transparence, lumière, une autre qui est pauvreté, opacité. L'unité du caractère peut ressortir au massif, au compact, à la brute, ou bien résulter d'une plénitude de maturation. Nous nous heurtons, comme on dit, à l' « ambivalence », à la double valeur, l'une positive, l'autre négative, d'un grand nombre de traits de caractère ; c'est que, justement, l'empirisme s'arrête aux traits particuliers, alors que c'est leur place dans l'ensemble qui donne le ton, le sens, la valeur. Or, seule la connaissance scientifique accède à une vue synthétique.

Le discernement des valeurs caractérielles ne s'acquiert que par l'information, mieux encore, la culture caractérologique. On peut espérer, grâce à elle, voir plus clair dans les cas compliqués, les atmosphères troubles, et, en particulier, bien guider l'effort spirituel du dirigé grâce à des vues plus justes chez le directeur.

I. — *Le discernement des esprits*

L'expression, empruntée aux auteurs spirituels, reçoit en caractérologie une acception un peu différente qu'il convient de préciser.

Il y a le discernement des esprits dont s'occupe la mystique. Il s'agit, par exemple, de savoir si une manifestation extraordinaire provient de Dieu, ou du diable, ou d'une cause naturelle. Ce n'est pas notre affaire.

Il y a le discernement des esprits qui relève du moraliste, et du prêtre, par conséquent, dans la mesure où il enseigne la loi de Dieu et juge les consciences selon le bien et le mal, *sub ratione peccati*, comme on dit (malheureusement, en ne considérant que le côté négatif de la morale). Il sera question, par exemple, de distinguer la piété authentique de la tartuferie, de la bigoterie, de l'exaltation, ou encore la vraie charité de l'hypocrisie. Le problème est alors de découvrir si le comportement extérieur correspond à ce qui se cache au fond du cœur. Et le fond du cœur, c'est le motif réel, conscient, pensé et voulu. L'intention est-elle droite, ou y a-t-il fourberie, comédie consentie, et donc coupable ?

Il y a un discernement des esprits dont s'occupe spécialement la caractérologie, et qui n'exclut pas, naturellement, les autres. Cherchez l'intention, dit le moraliste, l'intention consciente, et si elle est mauvaise, elle donnera lieu à un aveu. Le caractérologue dira : Cherchez l' « image directrice » qui, du fond inconscient de son être, meut le sujet à son insu, inspire subrepticement ses initiatives, ses audaces, comme ses timidités et ses répulsions, sans qu'il le sache lui-même.

Si l'image du moi est saine, le comportement du sujet se distingue par sa souplesse, sa docilité au réel, sa capacité d'adaptation. Il sait dire « oui » quand il faut, et « non » quand il faut, et aussi hésiter quand il faut. Sa réaction n'est pas préfabriquée, toujours faite d'acceptation, ou toujours de rébellion. Il n'aspire pas toujours à vivre seul, ou toujours dans la masse. Il ne veut pas toujours être celui qui commande, ou toujours celui qui obéit. Il sait aller de l'avant, sans peur, parce qu'il a le courage de la vie, mais sans orgueil, parce qu'il n'est pas infatué de son moi. Il sait aussi s'arrêter, se résigner, sans passivité, ni découragement. Il sait choisir l'élan ou l'arrêt selon que le demande la situation réelle, et non pas un principe rigide autour duquel son moi se serait crispé, trop ambitieux ou trop effarouché.

Le diagnostic caractérologique sur la qualité de l'effort spirituel chez notre dirigé dépendra de la réponse à ces questions : « Veut-il, au fond, être parfait pour Dieu ou pour lui ? Lui importe-t-il de s'acheminer vers la perfection par les voies que Dieu a choisies (et manifestées par l'Evangile, l'Eglise, ses supérieurs, son directeur) ou par les seules voies que lui s'est choisies ? A-t-il à cœur, en définitive, de vivre pour Dieu et selon Dieu, ou de se sentir parfait, de pouvoir se dire qu'il est dans la voie parfaite ? »

Nous avons déjà éliminé le cas des personnes qui joueraient sciemment la comédie de la sainteté. Il s'agit ici de personnes aux intentions conscientes parfaitement droites, mais qui, peut-être, s'abusent elles-mêmes sans s'en rendre compte, sans vouloir tromper, et sans être coupables. Un jour ou l'autre, elles auront le sentiment que « quelque chose ne tourne pas rond en elles », mais elles ne sauront qu'incriminer. Il est probable que le directeur aura eu cette intuition avant elles, mais sans pouvoir la justifier d'emblée.

On dit que, du dehors, rien ne ressemble plus à la piété que la bigoterie. Ce n'est pas tout à fait exact. Ce qui ressemble le plus à la piété des saints (ou à leur justice, à leur prudence, à toutes leurs vertus), c'est la piété des imparfaits que nous sommes, et des imparfaits que nous dirigeons. Piété authentique par la rectitude des intentions conscientes, elle est sabotée secrètement par l'interférence inconsciente d'un moi qui se cherche trop, qui a peur de se perdre, et qui, de ce fait, se retient, ne se donne pas à fond, tout en répétant sincèrement chaque jour : « Mon Dieu je vous aime de tout mon cœur ». La volonté y est, mais quelque chose, au fond, échappe. Ce quelque chose, c'est l'image caractérielle inconsciente.

Cette inconscience justifie, du point de vue caractérologique, l'intervention d'un directeur. On ne se connaît pas soi-même, surtout pendant la jeunesse et dans les premières étapes de la vie spirituelle. Si curieux que cela paraisse du point de vue théorique, en fait on est plus « lisible » à un tiers. Mentionnons, pour illustrer cette remarque, combien souvent, les surnoms, les sobriquets donnés par les élèves, ou par le peuple anonyme prouvent un coup d'œil exact, que seul l'intéressé ne paraît pas apprécier à sa juste valeur.

Il faudrait un volume pour exposer comment le directeur doit procéder pour parvenir à comprendre la formule caractérielle de ses dirigés. Nous nous bornerons à quelques lignes directrices.

1° On nous demande assez souvent : « Pourriez-vous m'indiquer quelques tests qui me soient utiles dans mon travail de directeur spirituel ? » Nous répondons toujours : « Aucun ». Et cela pour deux bonnes raisons au moins. La première, c'est que l'utilisation des tests ne s'improvise pas ; elle s'apprend comme un métier. Les amateurs sont ici plus dangereux que les ignorants. En second lieu, le directeur n'a pas à devenir une sorte de psychotechnicien. Ne confondons pas les plans d'action. Si un cas difficile se présente, le directeur peut conseiller le recours au psychologue, voire au psychiatre ; il ferait de mauvaise besogne à vouloir cumuler les deux rôles, en supposant qu'il en soit capable. Des exceptions sont concevables, mais elles restent des exceptions.

2° A quoi nous sert alors la caractérologie, dira-t-on, si vous nous déconseillez de l'exercer ?

D'abord, comme nous venons de le voir, elle peut, exercée par le spécialiste compétent, nous apporter une aide appréciable dans les cas compliqués.

Ensuite, et surtout, plutôt que sa technique, c'est son esprit que nous pouvons acquérir. Cet esprit consiste essentiellement à savoir observer, à savoir contrôler et modifier ses interventions, à savoir enfin ne pas imposer n'importe quoi à n'importe qui.

3° Le directeur doit savoir *observer* son dirigé. Une phase initiale où l'observation domine, où l'on s'abstient de consignes trop précises, paraît indispensable. Méfions-nous de ces directeurs qui, à la première rencontre, à l'occasion d'une retraite, par exemple, décident de l'orientation de toute une vie. Observer, c'est regarder — longtemps, — écouter — longuement — et interroger — beaucoup —, pour essayer de savoir, de connaître, et enfin de comprendre, toutes choses nécessaires avant d'agir. (Mises à part, comme nous l'avons déjà dit, les interventions où le directeur répète, au nom de Dieu et de l'Eglise, les commandements et la Loi : Tu ne mentiras pas, Tu ne voleras pas, etc., agissant alors moins en directeur et conseiller qu'en témoin de Dieu).

Il ne faut pas juger les gens sur la mine, c'est entendu. Néanmoins, la mine, la physionomie, la posture, la tenue expriment dans le regard, le visage et le corps tout entier, des traits relatifs à la santé, à la vitalité, au tempérament, au caractère. On ne jugera pas sur un seul trait, mais la comparaison de plusieurs ne manquera pas d'être éclairante. Comprendre, c'est précisément, trouver le lien entre plusieurs traits, plusieurs attitudes (par exemple, l'attitude du sujet seul avec son directeur et son attitude « en liberté ») ; le lien le plus profond étant donné par l'image directrice du moi.

Comprendre, c'est déjà interpréter, donner un sens. La surexcitation du moi chez un adolescent, par exemple, n'a pas le même sens que chez un homme de quarante ans. Quand on le sait, on ne la prend pas au tragique, mais aussi on confond moins facilement le plaisir juvénile, et normalement transitoire, de se découvrir et de s'analyser, avec le désir de la perfection ou la délicatesse de conscience. De même, la passion de la discussion ne trahit pas nécessairement chez un jeune un caractère indocile, mais pas davantage le goût tout à fait pur de la vérité. A chaque trait, dûment compris, on attribue ainsi une sorte de coefficient qui varie d'un individu à l'autre, selon l'âge, le sexe, le milieu familial, scolaire, social,

4° Quand le directeur a jugé bon, sur la base de ses observations (qu'il poursuivra, du reste, car on n'a jamais fini d'observer un être qui vit, et donc évolue), quand il a jugé bon, disons-nous, de donner une consigne adaptée aussi bien que possible à l'intéressé, il ne doit pas croire que tout est dit. Il importe de *contrôler* les effets du traitement. On peut se tromper. On doit être assez large d'esprit pour l'admettre. L'atmosphère doit être assez détendue pour que le dirigé ose nous dire que çà n'a pas réussi. Le médecin ne se fâche pas contre le malade qui résiste au remède ; si la première ordonnance est inefficace, il change sa thérapeutique. Il cherche jusqu'à ce qu'il trouve. Pourquoi le directeur aurait-il moins de patience et de ténacité ?

5° Ce qui a réussi dans dix cas peut échouer au onzième. Il est entendu qu'on traite généralement un émotif de telle façon, un nerveux de telle autre, et ainsi de suite. Mais aucun individu concret n'entre tout entier dans une catégorie, dans un type de tempérament ou de caractère. C'est déjà un progrès de ne pas traiter tous les individus de la même manière, et de distinguer l'émotif du nerveux ou du sentimental. Mais bien souvent l'individu est « panaché » de traits de divers types. Le dosage varie, l'élément dominant n'est pas toujours celui qui le fut pendant une période, chez celui que nous croyons bien connaître, mais qui se trouve tout simplement avoir changé, grandi, avancé, dans un sens, reculé dans un autre.

Méfions-nous des formules passe-partout. N'accusons pas trop vite de mauvaise volonté celui chez qui elles ne passent pas. On ne peut pas exiger d'un enfant ce qu'on est en droit de demander à un adulte, mais l'inverse est également vrai.

Le véritable objet de la perfection chrétienne n'est pas de se conformer à une formule, ou de *copier* les saints, et encore moins son propre directeur. L'objet est pour chacun de vivre à fond dans le sens de Dieu, avec les possibilités, naturelles et surnaturelles, que Dieu donne, c'est-à-dire de *se* réaliser. Le directeur serait mal venu de n'admettre qu'un type de caractère ou de sainteté, le sien. Nous en arrivons ainsi au second point annoncé.

II. — *L'auto-critique du directeur*

Le discernement des esprits, la compréhension des caractères ne constituent en somme, si importants qu'ils soient, qu'une condition préalable à la direction proprement dite. Diriger, ce n'est plus seulement regarder, c'est prendre position, intervenir pour imprimer à la conduite d'autrui une orientation déterminée et lui fixer voies et moyens pour y parvenir. Deux erreurs, en sens inverse l'une de l'autre, sont à éviter : se montrer trop interventionniste, se dérober devant les mots d'ordre nécessaires. La caractérologie montre comment l'une et l'autre procèdent en général d'une déformation qui réside dans le caractère même du directeur.

Les mystiques, et tout particulièrement sainte Thérèse d'Avila, insistent sur l'importance de la science théologique chez le directeur. On ne contestera pas ce point, surtout si l'on songe au genre de problèmes qu'une sainte Thérèse peut poser aux guides de son âme. Mais la qualité, que nous dirions volontiers professionnelle, du directeur relève moins du savoir théorique que d'un savoir-faire pratique. Toute la pastorale est à base spéculative ou mieux contemplative, mais à visée pratique. Diriger, ce n'est pas simplement appliquer de articles de loi, constater qu'on est dans tel ou tel cas et que, en conséquence, il y a lieu de prescrire ceci ou cela. Diriger des êtres humains, qui sont des vivants, intelligents et libres, cela ne se fait pas en utilisant un mode d'emploi, comme pour une machine. Ce doit être une activité vivante, intelligente et libre, où s'introduit la réflexion, l'intuition, la décision, le choix. On dirige avec tout son être, avec ce qu'on a de plus personnel, encore une fois : avec son caractère.

Or, le directeur, comme tout homme, est enclin à deux déviations caractérielles, celle qui exagère

l'activité, l'initiative, le commandement, et celle qui accentue la passivité, la non-intervention, le laisser-faire.

La première est signalée par Fritz Künkel en ces termes :

« Celui qui voudrait traiter un homme en objet, fût-ce avec les meilleures intentions du monde, ne s'exposerait qu'à d'éclatantes désillusions. L'éducateur qui considère son pupille comme un « objet » d'éducation, le directeur spirituel qui fait de son pénitent l' « objet » de son zèle... courent au-devant d'inévitables échecs. Dans la mesure où ils se prennent eux-mêmes pour sujets (actifs) et traitent leurs partenaires en purs objets, ils essayent, d'une manière consciente ou non, d'échapper personnellement à l'influence « en retour » de sujets qui devraient, selon eux, n'être qu'objets » (*Psychothérapie du caractère*, éd. Vitte, Lyon, 1952, p. 16).

Le directeur trop impérieux tyrannise son pénitent, parce que, au fond, il a peur d'être influencé par lui. Tout se passe comme s'il estimait que le prestige de sa fonction ou de sa personne serait compromis et, de ce fait, rendu inefficace son rôle, par toute tentative d'adaptation à autrui. Il nous paraît très important de voir qu'il y a là-dessous une peur, un manque de sécurié, de confiance dans les conditions humaines de l'exercice du sacerdoce, comme si elles n'étaient pas providentiellement prévues et providentiellement compensées. Le dictateur, qu'il soit spirituel ou politique, a toujours raison, *ha siempre raggione*, parce qu'il ne peut supporter l'idée qu'il puisse se tromper, et parce qu'il s'imagine être un homme perdu dans l'estime des autres s'il vient à commettre une erreur. Il tremble, et pour que cela ne se voie pas, il se raidit, se durcit. L'image directrice qui l'obsède est fondée sur la peur de ne pas être estimé autant qu'il le veut, autant qu'il le croit nécessaire à sa stabilité humaine.

Le directeur qui ne sait pas diriger, qui ne parle jamais à l'impératif, paraît être, au contraire du précédent, à la remorque de ceux qu'il devrait guider. Il est peut-être bon observateur, mais il ne sait pas en finir, et conclure par un ordre, quitte, nous l'avons vu, à l'ajuster peu à peu selon les leçons de l'expérience. Il a raison de ne pas se substituer à la personnalité du pénitent, ce que tend à faire le précédent. Il a tort de ne pas voir que le dirigé, surtout s'il est jeune, a besoin que son guide exerce une autorité, de sorte que, à vouloir trop le laisser vivre, il l'empêche de vivre, lui refusant le point d'appui qu'il attend de celui à qui il se confie. Dans certains cas, l'analyse caractérielle du directeur timoré aboutirait, malgré les apparences, à une description analogue à celle du dictateur dont nous parlions. Il est possible, en effet, que la timidité provienne encore de l'orgueil, inconscient, mais réel, de la détermination de n'intervenir qu'en toute sûreté par crainte de commettre la moindre bévue, de l'image directrice d'un moi qui se veut infaillible et impeccable. On préfère alors l'abstention à une intervention risquée, comme le sont toutes nos interventions d'hommes faillibles.

L'équilibre caractériel est donc bien souhaitable chez le directeur. Survolté, il fait du dirigé sa chose, une marionnette entre ses mains ; il ne tolère aucune autre intervention d'un confrère, y voyant un manque de confiance, ce qui le blesse au vif. Trop mou, il n'apporte aucune aide à la construction de la personnalité chrétienne de ses dirigés. L'équilibre qui manque à l'un et à l'autre manquera aussi à ceux qui dépendent d'eux. Le premier réunira autour de lui une chapelle, le second privera les siens d'une attache ferme à la communauté chrétienne. Les erreurs psychologiques retentissent sur le plan social et la vie de l'Eglise.

Il y aurait lieu de considérer de plus près ces conséquences sociales des défauts de caractère chez le prêtre, comme aussi de la méconnaissance par lui des lois caractérologiques dans l'organisation des œuvres, dans le choix des responsables des divers mouvements apostoliques. Nous y reviendrons peut-être un jour.

Puissent ces pages engager nos confrères à s'intéresser à cette science du caractère dont nous avons tous à faire notre profit. Si nous avons dû, pour être concret, brosser quelque portrait assez vivement, qu'il n'y voient pas une prétention à donner des leçons à quiconque, mais le seul dessein de montrer comment on peut se leurrer soi-même, avec les meilleures intentions. En définitive, la caractérologie nous a paru, à l'expérience, un assez bon instrument pour notre examen de conscience.

Léon Barbey.

PENITENCE ET CONFESSION
aux premiers siècles

Q. — Que penser de la confession des péchés aux premiers siècles, surtout tout au début ? Nos auteurs ne fournissent pas beaucoup de renseignements et souvent avouent leur impuissance. Tanquerey, par exemple, parle de la confession publique. Mais de quels péchés s'accusait-on ? Péchés publics, sans doute : mais les autres péchés internes, désirs, pensées, péchés d'actions occultes, surtout au point de vue du 6e et du 9e commandement...

On était plus fervent que de nos jours, on péchait moins, soit ! Mais l'humanité a toujours eu ses faiblesses. Et puis, qu'en était-il de la confession des femmes, des malades ? Toutes ces questions sont parfois posées dans des réunions de prêtres ; des laïcs instruits et curieux nous demandent ce qu'il faut en penser...

R. — Le problème que vous nous demandez de résoudre est l'un des plus obscurs de la théologie du sacrement de Pénitence. Là où les meilleurs confessent leur impuissance, l'*Ami* serait-il mieux informé ? Nous ne pouvons avoir la prétention de vous apporter des solutions inédites, claires et complètes. Aux spécialistes les plus qualifiés, à Mgr Amann et au R. P. Galtier en particulier, nous demanderons des indications, ou plutôt des suggestions fondées sur des faits relatés dans les très rares textes transmis par l'antiquité chrétienne. N'attendez rien de sensationnel : nous dirons simplement ce qu'il est possible d'affirmer pour relier la confession des péchés à l'institution même du Christ : nous le disons simplement, avec la seule intention de mettre à la portée des non initiés les

résultats les plus sûrs des historiens qualifiés. Nous le faisons d'autant plus volontiers que le P. Galtier a repris, sinon renouvelé l'étude du sacrement de pénitence aux origines de l'Eglise [1].

I. — Remarques préjudicielles

Tout d'abord, il importe de dégager votre considération du problème de la confession à ses origines de certains malentendus, issus de notre manière actuelle de concevoir la confession des péchés

1° *Matière de la confession.* — Nos manuels de théologie partent de ce principe, incontestable d'ailleurs, puisque c'est une définition du concile de Trente : « Il est nécessaire, de droit divin, de confesser, tous et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir..., même les péchés secrets qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue... » [2]. Mais une telle précision dans la doctrine a-t-elle été acquise du premier coup ? Ce serait se faire une singulière illusion de penser qu'il ait pu en être ainsi. L'obscurité dont est enveloppée, dans ses débuts, l'administration du sacrement de pénitence ne tient pas uniquement à la pénurie des documents dont dispose l'histoire ; elle tient aussi, elle tient surtout au peu de place qu'occupa dans la vie de l'Eglise à ses débuts une institution destinée à jouer plus tard un si grand rôle [3].

En fondant son Eglise, le Christ ne lui a pas précisé en détail la manière dont devaient être administrés tous les sacrements. L'Eglise a été guidée, assistée, inspirée par l'Esprit - Saint quand, sous la pression des circonstances, il s'est agi d'interpréter le dépôt qui lui était commis. Que de fois nous avons rappelé cette vérité fondamentale à propos précisément de l'institution des sacrements ! « En parlant d'institution immédiate, écrivions-nous récemment encore, il s'agit avant tout de l'intention formulée par le Christ, laissant, en certains cas, aux apôtres et même à l'Eglise le pouvoir de déterminer ce que le Christ a laissé lui-même dans l'indétermination » [4]. Ce que personne ne conteste en ce qui concerne la Confirmation ou l'Ordre, personne ne doit le refuser à la Pénitence. C'est ainsi que S. Augustin écrit, précisément au sujet de ce sacrement : « Dans l'Eglise, on ne s'en est occupé comme il faut que quand les hérétiques ont soulevé la question... C'est alors que sont venues à la lumière beaucoup de choses qui se trouvaient cachées dans les Ecritures, et qu'a été comprise la volonté de Dieu » [5]. On pourra donc rencontrer, dans les premiers temps — et l'on verra plus loin sous quelles influences — de véritables flottements dans la désignation des péchés, matière de la pénitence.

2° *Mode de la confession.* — Le concile de Trente nous a mis en garde contre une assimilation uniforme de la confession primitive et de la confession, telle qu'on la pratique couramment de nos jours, tout en affirmant l'institution divine de la confession, comme telle :

> « Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut, de droit divin ; ou s'il dit que *la manière de se confesser au prêtre seul,* comme l'Eglise l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, *est étrangère à l'institution et au précepte du Christ...* qu'il soit anathème » [6]

La formule, on le voit, est assez souple pour, d'une part, ne pas abandonner l'origine divine de la confession ; d'autre part, permettre aux historiens d'affirmer les évolutions de cette pratique conformément aux faits. Le concile marque expressément que l'intention du Christ est respectée et suivie par une manière de se confesser que le Christ lui-même n'a pas indiquée, mais que la pratique, dès le début du christianisme, avait déjà suggéré. Du texte conciliaire il ne suit pas cependant que cette confession faite *au prêtre seul* ait été employée *chaque fois* qu'un pécheur a eu recours à la pénitence, ou qu'elle ait nécessairement précédé la pénitence publique : une confession publique, une manifestation judiciaire de certains péchés ne sont pas exclues et rentrent, elles aussi, dans l'intention du Christ. Et même, les précisions que les faits obligent à apporter montrent — nous le verrons bientôt — qu'on ne saurait uniformiser l'aveu lui-même fait au prêtre seul. De là, bien des difficultés pour s'entendre sur la portée exacte du mot « confession » [7].

3° *Confession et sacrement de Pénitence.* — Aujourd'hui confession et sacrement de pénitence se confondent pour ainsi dire et l'on est naturellement exposé à transporter aux premiers siècles l'idée d'une confession s'identifiant essentiellement avec la pénitence. A l'époque apostolique et subapostolique, la confession faite au prêtre est pour ainsi dire laissée dans une demi-obscurité. Et cela, pour un double motif. Elle n'apparaissait pas alors comme l'élément essentiel et principal du sacrement de pénitence et surtout, à cette époque où était imposée une satisfaction longue et souvent très dure, elle ne pouvait, comme la satisfaction, attirer les regards des pécheurs et leur présenter une bien grande difficulté. Il semble, en ces conditions, que les fidèles devaient être exhortés moins à la déclaration de leur péché qu'à l'expiation de leurs fautes par une vraie pénitence. Aujourd'hui, au contraire, surtout depuis que les protestants ont enseigné que la manifestation des péchés n'était pas nécessaire, c'est sur ce point qu'il a fallu insister. De là une grande différence dans la manière de parler, différence qui cependant n'atteint pas le fond de la doctrine. De ce qu'aujourd'hui des

[1] « *Analecta Gregoriana* », vol. LIV (ser. fac. theol.) : *Aux origines du sacrement de pénitence*, par Paul Galtier, S. J. — In-8 de XII-222 p., Rome, 1951. — Nous reviendrons sur cet ouvrage dans la prochaine *Chronique de Théologie*.

[2] *Conc. Trid.*, sess. XIV, can. 7. — Denz.-Bann., n. 917.

[3] Galtier, *op. cit.*, p. 59.

[4] Voir *Ami*, 1952, p. 54, 2e col. ; *D.T.C.*, art. *Sacrements*, XIV, 576.

[5] S. Augustin, *In Ps. LIV*, 22 ; *P. L.*, XXXVI, 643. — De son côté, le P. Galtier donne l'exemple de la primauté pontificale ; qui « n'est arrivée que progressivement à s'exercer dans toute sa plénitude... A comparer l'action des pontifes plus récents avec celle des plus anciens, on serait presque en droit de se demander si ces derniers avaient conscience d'être autorisés à faire ce que d'autres devaient faire après eux. Il a fallu des siècles aux pontifes romains pour arriver à déployer toute l'autorité que comportaient les promesses faites au prince des apôtres ». *Aux origines...*, p. 59.

[6] *Conc. Trid.*, ses. XIV, can. 6. — Denz.-Bann., n. 916.

[7] Cf. *D.T.C.*, art. *Confession*, III, 828. — Voir plus loin le sens du mot exomologèse.

l'activité, l'initiative, le commandement, et celle qui accentue la passivité, la non-intervention, le laisser-faire.

La première est signalée par Fritz Künkel en ces termes :

« Celui qui voudrait traiter un homme en objet, fût-ce avec les meilleures intentions du monde, ne s'exposerait qu'à d'éclatantes désillusions. L'éducateur qui considère son pupille comme un « objet » d'éducation, le directeur spirituel qui fait de son pénitent l' « objet » de son zèle... courent au-devant d'inévitables échecs. Dans la mesure où ils se prennent eux-mêmes pour sujets (actifs) et traitent leurs partenaires en purs objets, ils essayent, d'une manière consciente ou non, d'échapper personnellement à l'influence « en retour » de sujets qui devraient, selon eux, n'être qu'objets » (*Psychothérapie du caractère*, éd. Vitte, Lyon, 1952, p. 16).

Le directeur trop impérieux tyrannise son pénitent, parce que, au fond, il a peur d'être influencé par lui. Tout se passe comme s'il estimait que le prestige de sa fonction ou de sa personne serait compromis et, de ce fait, rendu inefficace son rôle, par toute tentative d'adaptation à autrui. Il nous paraît très important de voir qu'il y a là-dessous une peur, un manque de sécurié, de confiance dans les conditions humaines de l'exercice du sacerdoce, comme si elles n'étaient pas providentiellement prévues et providentiellement compensées. Le dictateur, qu'il soit spirituel ou politique, a toujours raison, *ha siempre raggione*, parce qu'il ne peut supporter l'idée qu'il puisse se tromper, et parce qu'il s'imagine être un homme perdu dans l'estime des autres s'il vient à commettre une erreur. Il tremble, et pour que cela ne se voie pas, il se raidit, se durcit. L'image directrice qui l'obsède est fondée sur la peur de ne pas être estimé autant qu'il le veut, autant qu'il le croit nécessaire à sa stabilité humaine.

Le directeur qui ne sait pas diriger, qui ne parle jamais à l'impératif, paraît être, au contraire du précédent, à la remorque de ceux qu'il devrait guider. Il est peut-être bon observateur, mais il ne sait pas en finir, et conclure par un ordre, quitte, nous l'avons vu, à l'ajuster peu à peu selon les leçons de l'expérience. Il a raison de ne pas se substituer à la personnalité du pénitent, ce que tend à faire le précédent. Il a tort de ne pas voir que le dirigé, surtout s'il est jeune, a besoin que son guide exerce une autorité, de sorte que, à vouloir trop le laisser vivre, il l'empêche de vivre, lui refusant le point d'appui qu'il attend de celui à qui il se confie. Dans certains cas, l'analyse caractérielle du directeur timoré aboutirait, malgré les apparences, à une description analogue à celle du dictateur dont nous parlions. Il est possible, en effet, que la timidité provienne encore de l'orgueil, inconscient, mais réel, de la détermination de n'intervenir qu'en toute sûreté par crainte de commettre la moindre bévue, de l'image directrice d'un moi qui se veut infaillible et impeccable. On préfère alors l'abstention à une intervention risquée, comme le sont toutes nos interventions d'hommes faillibles.

L'équilibre caractériel est donc bien souhaitable chez le directeur. Survolté, il fait du dirigé sa chose, une marionnette entre ses mains ; il ne tolère aucune autre intervention d'un confrère, y voyant un manque de confiance, ce qui le blesse au vif. Trop mou, il n'apporte aucune aide à la construction de la personnalité chrétienne de ses dirigés. L'équilibre qui manque à l'un et à l'autre manquera aussi à ceux qui dépendent d'eux. Le premier réunira autour de lui une chapelle, le second privera les siens d'une attache ferme à la communauté chrétienne. Les erreurs psychologiques retentissent sur le plan social et la vie de l'Eglise.

Il y aurait lieu de considérer de plus près ces conséquences sociales des défauts de caractère chez le prêtre, comme aussi de la méconnaissance par lui des lois caractérologiques dans l'organisation des œuvres, dans le choix des responsables des divers mouvements apostoliques. Nous y reviendrons peut-être un jour.

Puissent ces pages engager nos confrères à s'intéresser à cette science du caractère dont nous avons tous à faire notre profit. Si nous avons dû, pour être concret, brosser quelque portrait assez vivement, qu'il n'y voient pas une prétention à donner des leçons à quiconque, mais le seul dessein de montrer comment on peut se leurrer soi-même, avec les meilleures intentions. En définitive, la caractérologie nous a paru, à l'expérience, un assez bon instrument pour notre examen de conscience.

Léon BARBEY.

PENITENCE ET CONFESSION
aux premiers siècles

Q. — Que penser de la confession des péchés aux premiers siècles, surtout tout au début ? Nos auteurs ne fournissent pas beaucoup de renseignements et souvent avouent leur impuissance. Tanquerey, par exemple, parle de la confession publique. Mais de quels péchés s'accusait-on ? Péchés publics, sans doute : mais les autres péchés internes, désirs, pensées, péchés d'actions occultes, surtout au point de vue du 6e et du 9e commandement...

On était plus fervent que de nos jours, on péchait moins, soit ! Mais l'humanité a toujours eu ses faiblesses. Et puis, qu'en était-il de la confession des femmes, des malades ? Toutes ces questions sont parfois posées dans des réunions de prêtres ; des laïcs instruits et curieux nous demandent ce qu'il faut en penser...

R. — Le problème que vous nous demandez de résoudre est l'un des plus obscurs de la théologie du sacrement de Pénitence. Là où les meilleurs confessent leur impuissance, l'*Ami* serait-il mieux informé ? Nous ne pouvons avoir la prétention de vous apporter des solutions inédites, claires et complètes. Aux spécialistes les plus qualifiés, à Mgr Amann et au R. P. Galtier en particulier, nous demanderons des indications, ou plutôt des suggestions fondées sur des faits relatés dans les très rares textes transmis par l'antiquité chrétienne. N'attendez rien de sensationnel : nous dirons simplement ce qu'il est possible d'affirmer pour relier la confession des péchés à l'institution même du Christ : nous le disons simplement, avec la seule intention de mettre à la portée des non initiés les

résultats les plus sûrs des historiens qualifiés. Nous le faisons d'autant plus volontiers que le P. Galtier a repris, sinon renouvelé l'étude du sacrement de pénitence aux origines de l'Eglise [1].

I. — Remarques préjudicielles

Tout d'abord, il importe de dégager votre considération du problème de la confession à ses origines de certains malentendus, issus de notre manière actuelle de concevoir la confession des péchés

1° *Matière de la confession.* — Nos manuels de théologie partent de ce principe, incontestable d'ailleurs, puisque c'est une définition du concile de Trente : « Il est nécessaire, de droit divin, de confesser, tous et chacun en particulier, les péchés mortels dont on peut se souvenir..., même les péchés secrets qui sont contre les deux derniers préceptes du décalogue... » [2]. Mais une telle précision dans la doctrine a-t-elle été acquise du premier coup ? Ce serait se faire une singulière illusion de penser qu'il ait pu en être ainsi. L'obscurité dont est enveloppée, dans ses débuts, l'administration du sacrement de pénitence ne tient pas uniquement à la pénurie des documents dont dispose l'histoire : elle tient aussi, elle tient surtout au peu de place qu'occupa dans la vie de l'Eglise à ses débuts une institution destinée à jouer plus tard un si grand rôle [3].

En fondant son Eglise, le Christ ne lui a pas précisé en détail la manière dont devaient être administrés tous les sacrements. L'Eglise a été guidée, assistée, inspirée par l'Esprit - Saint quand, sous la pression des circonstances, il s'est agi d'interpréter le dépôt qui lui était commis. Que de fois nous avons rappelé cette vérité fondamentale à propos précisément de l'institution des sacrements ! « En parlant d'institution immédiate, écrivions-nous récemment encore, il s'agit avant tout de l'intention formulée par le Christ, laissant, en certains cas, aux apôtres et même à l'Eglise le pouvoir de déterminer ce que le Christ a laissé lui-même dans l'indétermination » [4]. Ce que personne ne conteste en ce qui concerne la Confirmation ou l'Ordre, personne ne doit le refuser à la Pénitence. C'est ainsi que S. Augustin écrit, précisément au sujet de ce sacrement : « Dans l'Eglise, on ne s'en est occupé comme il faut que quand les hérétiques ont soulevé la question... C'est alors que sont venues à la lumière beaucoup de choses qui se trouvaient cachées dans les Ecritures, et qu'a été comprise la volonté de Dieu » [5]. On pourra donc rencontrer, dans les premiers temps — et l'on verra plus loin sous quelles influences — de véritables flottements dans la désignation des péchés, matière de la pénitence.

2° *Mode de la confession.* — Le concile de Trente nous a mis en garde contre une assimilation uniforme de la confession primitive et de la confession, telle qu'on la pratique couramment de nos jours, tout en affirmant l'institution divine de la confession, comme telle :

> « Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire au salut, de droit divin ; ou s'il dit que *la manière de se confesser au prêtre seul,* comme l'Eglise l'a toujours observé dès l'origine et l'observe encore, *est étrangère à l'institution et au précepte du Christ...* qu'il soit anathème » [6]

La formule, on le voit, est assez souple pour, d'une part, ne pas abandonner l'origine divine de la confession ; d'autre part, permettre aux historiens d'affirmer les évolutions de cette pratique conformément aux faits. Le concile marque expressément que l'intention du Christ est respectée et suivie par une manière de se confesser que le Christ lui-même n'a pas indiquée, mais que la pratique, dès le début du christianisme, avait déjà suggéré. Du texte conciliaire il ne suit pas cependant que cette confession faite *au prêtre seul* ait été employée *chaque fois* qu'un pécheur a eu recours à la pénitence, ou qu'elle ait nécessairement précédé la pénitence publique : une confession publique, une manifestation judiciaire de certains péchés ne sont pas exclues et rentrent, elles aussi, dans l'intention du Christ. Et même, les précisions que les faits obligent à apporter montrent — nous le verrons bientôt — qu'on ne saurait uniformiser l'aveu lui-même fait au prêtre seul. De là, bien des difficultés pour s'entendre sur la portée exacte du mot « confession » [7].

3° *Confession et sacrement de Pénitence.* — Aujourd'hui confession et sacrement de pénitence se confondent pour ainsi dire et l'on est naturellement exposé à transporter aux premiers siècles l'idée d'une confession s'identifiant essentiellement avec la pénitence. A l'époque apostolique et subapostolique, la confession faite au prêtre est pour ainsi dire laissée dans une demi-obscurité. Et cela, pour un double motif. Elle n'apparaissait pas alors comme l'élément essentiel et principal du sacrement de pénitence et surtout, à cette époque où était imposée une satisfaction longue et souvent très dure, elle ne pouvait, comme la satisfaction, attirer les regards des pécheurs et leur présenter une bien grande difficulté. Il semble, en ces conditions, que les fidèles devaient être exhortés moins à la déclaration de leur péché qu'à l'expiation de leurs fautes par une vraie pénitence. Aujourd'hui, au contraire, surtout depuis que les protestants ont enseigné que la manifestation des péchés n'était pas nécessaire, c'est sur ce point qu'il a fallu insister. De là une grande différence dans la manière de parler, différence qui cependant n'atteint pas le fond de la doctrine. De ce qu'aujourd'hui des

[1] « *Analecta Gregoriana* », vol. LIV (ser. fac. theol.) : *Aux origines du sacrement de pénitence*, par Paul Galtier, S. J. — In-8 de XII-222 p., Rome, 1951. — Nous reviendrons sur cet ouvrage dans la prochaine *Chronique de Théologie*.

[2] *Conc. Trid.*, sess. XIV, can. 7. — Denz.-Bann., n. 917.

[3] Galtier, *op. cit.*, p. 59.

[4] Voir *Ami*, 1952, p. 54, 2e col. ; *D.T.C.*, art. *Sacrements*, XIV, 576.

[5] S. Augustin, *In Ps. LIV*, 22 ; *P. L.*, XXXVI, 643. — De son côté, le P. Galtier donne l'exemple de la primauté pontificale ; qui « n'est arrivée que progressivement à s'exercer dans toute sa plénitude... A comparer l'action des pontifes plus récents avec celle des plus anciens, on serait presque en droit de se demander si ces derniers avaient conscience d'être autorisés à faire ce que d'autres devaient faire après eux. Il a fallu des siècles aux pontifes romains pour arriver à déployer toute l'autorité que comportaient les promesses faites au prince des apôtres ». *Aux origines...*, p. 59.

[6] *Conc. Trid.*, ses. XIV, can. 6. — Denz.-Bann., n. 916.

[7] Cf. *D.T.C.*, art. *Confession*, III, 828. — Voir plus loin le sens du mot exomologèse.

sermons insisteraient davantage sur la nécessité de la confession, on ne serait cependant pas en droit de conclure à la non-nécessité de la contrition ou de la satisfaction. Ainsi, de ce qu'autrefois, il n'était explicitement question de la confession que d'une manière très rare, on ne saurait conclure qu'elle n'existait pas ou n'était pas nécessaire [8].

II. — La confession aux Ier et IIe siècles

Ces observations préliminaires étaient indispensables pour expliquer comment, aux deux premiers siècles de l'Eglise, les indications sur la confession sont rares et imprécises.

1° Une telle pratique, tout d'abord, semble conforme aux habitudes héritées du peuple juif. Sous l'influence des prophètes et des livres sapientiaux, s'était développée chez les Juifs la notion de souillure, d'impureté morale : déjà le « sacrifice pour le péché » en comportait le désaveu ou la confession. Mais à beaucoup d'âmes l'expiation rituelle ne suffisait plus : de là, la recherche de la pénitence personnelle avec les confessions spontanées qu'elle suggère :

> Aux approches de l'ère chrétienne, la confession des péchés, au jour de l'Expiation, avait probablement pris une grande extension. Les particuliers étaient invités à confesser au moins les péchés qu'ils avaient commis depuis la dernière fête [9].
>
> L'accueil fait à la prédication de Jean-Baptiste confirme cette affirmation. D'eux-mêmes, dès qu'il inaugure son ministère de pénitence, les Juifs viennent lui confesser leurs fautes. Leur empressement ne s'explique que par l'existence antérieure d'une pratique semblable. Mais les questions mêmes qu'ils posent au baptiste montrent à quel point la fréquence des confessions les avaient rendues personnelles et spécifiées [10].

Il y a eu certainement continuité entre les aspirations juives et les réalisations chrétiennes. Si, avant le Christ, la manifestation des péchés s'imposait aux consciences comme une condition du pardon à obtenir, il ne pouvait pas en être autrement après le pouvoir concédé par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs (Mt., xviii, 18 ; Jo, xx, 21-23). Désormais les chefs de l'Eglise auront l'initiative du pardon ; mais ils sont aussi préposés à la répression du péché : pouvoir de « délier » ou de « retenir ». Qui ne voit que, sous peine de s'exercer arbitrairement, l'un et l'autre pouvoir exige de la part des juges un examen préalable et consciencieux de la cause à juger. Pour avoir part au pardon que ces juges administraient au nom de Dieu, les fidèles de l'Eglise primitive comprenaient que la première condition à remplir était de le leur demander [1].

2° Se soumettre à l'autorité de l'Eglise réprimant ou pardonnant le péché, voilà la forme primitive de la confession aux temps apostoliques. Forme publique, qui n'exclut pas d'autres confessions suggérées par quelques textes du Nouveau Testament, Act., xix, 18 ; I Jo., i, 9 et surtout Jac., v, 16, bien qu'il soit difficile d'arguer de ces textes pour démontrer l'existence d'une confession sacramentelle [2].

Ce qui apparaît clairement au Ier siècle, c'est la connaissance très certaine qu'ont les apôtres des péchés qui, malgré l'idéal chrétien, se commettent même chez les nouveaux convertis [3] : si les apôtres dénoncent ces péchés comme interdisant à ceux qui

[8] P. Galtier, *De Pœnitentia*, tract. dogmatico-historicus, (éd. nova), Rome, 1950, n. 433. — Sur cet ouvrage, voir *Ami*, 1924, p. 725 ; 1950, p. 392.

[9] J. Bonsirven, S. J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. ii, p. 99-100. — Sur cet ouvrage, voir *Ami*, 1935, p. 586.

[10] P. Galtier, *Aux origines...*, p. 31.

[1] L'argument tiré de la tradition juive, indiqué par Galtier, *De Pœnitentia*, n. 434, largement exploité par le même auteur, *Aux Origines...*, p. 32, avait été relevé par E. Mangenot, *D.T.C.*, art. *Confession*, iii, 828-831 ; esquissé par E. Vacant, *D.B.*, art. *Confession*, ii, 908-910. Il retient l'attention de Mgr Hervé, dans son excellent *Manuel*, t. iv, Paris, 1951, n. 288. D'Alès y avait fait allusion, *De Sacramento Pœnitentiæ*, Paris, 1926, p. 80, th. viii, n. 3.

[2] On connaît ces textes : 1° Beaucoup d'entre les croyants venaient, *confessant* et déclarant leurs pratiques (Act. xix, 18). Il s'agit des néophytes d'Ephèse apportant leurs grimoires magiques pour les détruire dans le feu. — 2° Si *nous confessons nos péchés* (Dieu) est fidèle et juste ; il nous pardonnera ces péchés et nous purifiera de toute iniquité (I Jo., 1, 9). — 3° Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et que (ceux-ci) prient sur lui ; (l')oignant d'huile au nom (du Seigneur) et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le lèvera, et si c'est quelqu'un qui a commis des péchés, il lui sera pardonné. *Confessez donc vos péchés les uns aux autres* et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris (Jac., v, 14-16). — Ces trois textes ne visent pas nécessairement la confession (sacramentelle). Ils parlent seulement d'une confession spéciale et détaillée des péchés, faite devant les hommes, sans que rien en indique le mode, Act., xix, 18, ou conseillée comme moyen d'obtenir le pardon, Jac., v, 16 ; I Jo., i, 9, quelle que soit d'ailleurs la manière de la pratiquer, en secret et au fond du cœur, extérieurement et au prochain, mais, semble-t-il, extrasacramentellement. Estius, *In IV, Sent. V*, dist. xvii, § 5, déclarait déjà que les interprétations de ces trois textes en faveur de la confession sacramentelle n'étaiaent que probables, que d'autres explications étaient probables, elles aussi, et que par conséquent les premières présentées comme preuves de l'existence de la confession sacramentelle, dans une discussion sérieuse, n'auraient guère de force pour convaincre l'adversaire. E. Mangenot, *art. cit.*, col. 838. — Billot, après avoir montré dans la confession une exigence de Jo., xx, 23, dit au sujet des trois textes : *Etsi forsitan per se sola intentum non evincant, at certe, radice jam posita, confirmationis gratia utiliter afferuntur.* (*De sacramentis*, t. ii, Rome, 1922, p. 191).

[3] Nous sommes parfois séduits par l'idéal qu'on pourrait se faire des nouveaux convertis. Cet idéal chrétien, S Paul le rappelle sans cesse ; mais il sait aussi qu'il est loin d'être réalisé. Il reprend l'incestueux de Corinthe et blâme les Corinthiens de l'avoir supporté (I Cor., v, 1); il dresse la liste des péchés qui empêchent de posséder le royaume de Dieu (Id., v, 9-10 ; Gal., v, 19-21 ; cf. II Tim., iii, 2-5). Il met les Thessaloniciens en garde contre la fornication (I Thes., iv, 3-8). Avec les Philippiens, il pleure sur ceux qui marchent avec les ennemis de la croix et qui ont fait leur dieu de leur ventre (Phil., iii, 18-19). Dans les Pastorales, certaines catégories de pécheurs sont indiquées à Timothée (I Tim.) : les veuves infidèles à leur devoir, v, 6, 15 ; les « anciens » qu'il ne doit laisser accuser sinon devant témoins, mais qu'il doit reprendre en public s'ils sont vraiment pécheurs, v, 19-20 ; les apostats qui, comme Hyménée et Alexandre, ont fait naufrage dans la foi, i, 19, 20, cf. II Tim., ii, 17 ; ceux qui pénètrent dans les maisons et traînent à leur suite des femmes chargées de péchés et mues par des passions de toutes espèces, II Tim., iii, 6. — En Crète, mêmes excès et mêmes dangers sont signalés à Tite (Tit., i, 10-11). Tite doit reprendre durement les coupables afin de les conserver dans la foi (ỳ. 13), et cela en toute autorité (ii, 15). — De même, S. Jean, au début de l'Apocalypse, laisse entrevoir qu'en certaines Eglises on revenait à des pratiques immorales et idolâtriques, à Pergame, à Thyatire (ii, 14, 20). Il dénonce comme étranger au Christ quiconque se prétend sans péché (I Jo., i, 8, 10) et, à la fin de sa lettre, il distingue le péché qui va à la mort (impénitence finale) de celui qui n'y va pas et dont on peut se relever (v, 16).

en sont coupables l'entrée dans le royaume de Dieu, ils laissent cependant toujours ouverte la perspective du pardon. Mais la rentrée en grâce du pécheur comporte toujours un acte d'autorité, une intervention positive des chefs de l'Eglise, de ceux à qui le Christ a dit : « A ceux à qui vous les remettrez, les péchés seront remis ».

A vrai dire, la réintégration des coupables pénitents ne semble, en soi, exiger aucun rite particulier : l'essentiel est la volonté de l'apôtre ou de l'évêque liant le pécheur en connaissance de de cause ou le déliant, une fois connue la réparation de la faute commise. L'important — et ceci paraît bien être le point de départ de la « confession » du péché — est que, par le fait de la publicité (I Cor., v, 1) ou d'une dénonciation (I Tim., v, 19) le péché ait été soumis à l'autorité de l'Eglise et que le pécheur, convaincu de culpabilité, ait accepté de recourir à la pénitence en vue de sa réintégration parmi les fidèles [4].

3° C'est au IIe siècle que la pénitence ecclésiastique — le sacrement de pénitence — commence à prendre forme. Néanmoins les documents de l'époque sont encore plus riches en exhortations à la pénitence qu'en descriptions sur la manière dont elle s'accomplit.

a) La confession des péchés est prescrite à deux reprises dans la *Didachè*, IV, 14 ; XIV, 1-2 [5] ; mais rien ne permet de supposer qu'il s'agisse d'une confession ordonnée à la rémission sacramentelle des péchés. Confession analogue à notre *Confiteor*, estime Mgr Amann [6]. Mais Amann et Galtier sont d'accord pour voir une allusion à la pénitence canonique, XV, 3 : « Reprenez-vous non avec colère, mais pacifiquement ». Cette correction mutuelle est un reproche apporté à l'autorité pour obtenir son intervention contre une faute commise. Le texte, en effet, ajoute : « Si un homme offense son prochain, que personne ne converse avec lui » (c'est l'excommunication), « avant qu'il ait fait pénitence » (c'est, pour le pécheur, l'aveu de sa faute et sa réconciliation) [7].

b) Plus sévère que Galtier, Amann ne retient rien de la *Ia Clementis* [8]. L'étude du P. Galtier invite cependant à la réflexion [9]. A Corinthe, la hiérarchie est déjà fortement constituée : se révolter contre elle, par orgueil ou jalousie, constitue une faute particulièrement grave : « Ceux qui ont causé le principe de la discorde doivent se soumettre aux presbytres » (LVII, 10). Il s'agit pour eux d'obtenir le pardon de Dieu. Aussi leur faut-il commencer par se condamner eux-mêmes devant lui, en faisant l'exomologèse pour leurs fautes, comme le fit David (LI, 1-3).

Cette description... de l'attitude à adopter pour recouvrer la participation à « l'espérance du troupeau du Christ », c'est-à-dire pour recouvrer l'espoir du salut, montre bien que les rebelles ne pouvaient obtenir le pardon divin sans reconnaître les pasteurs légitimes et sans faire acte de soumission envers eux. De leur part, cette soumission ne pouvait avoir lieu sans qu'ils se donnent tort ou se reconnaissent coupables en face de toute l'Eglise. « L'exomologèse » à Dieu « pour leurs péchés » ne va donc pas sans une certaine confession devant l'Eglise, c'est-à-dire devant ses chefs [10].

c) On sait la place que tient l'évêque dans les *Lettres de S. Ignace d'Antioche*. Le saint évêque connaît tous les péchés qui guettent les fidèles, mais il ne met pas en doute que Dieu veuille les pardonner : « Dieu pardonne toujours à ceux qui se repentent, pourvu que leur repentir les ramène à l'union avec Dieu et à la communion avec l'évêque » (*Philad.*, VIII, 1). Bien que cette affirmation générale vise surtout ceux qui se seraient laissé entraîner à l'esprit de division, elle nous indique cependant la condition du pardon : un acte de soumission à l'évêque. Pas plus que S. Clément, Ignace « ne parle explicitement de l'aveu du péché ni des reproches que comporte ce retour à la communion de l'évêque, mais les deux choses s'y trouvent naturellement impliquées » [1]. D'ailleurs, le rôle qu'Ignace trace à l'évêque montre que celui-ci est le médecin des âmes, leur confident, nous dirions aujourd'hui leur confesseur et directeur de conscience. Dans sa *Lettre à Polycarpe*, nous trouvons formulées, à propos de la pénitence, les recommandations les plus claires. L'évêque doit traiter avec tous et avec chacun en particulier ; et il doit être informé des moindres désordres ; il devra, « à l'égard des pécheurs, user de prudence, de sagesse et de patience ; adapter les remèdes choisis à leur cas particulier » [2]. Une telle action pastorale serait-elle possible s'il n'y avait pas une ouverture confiante et sincère des âmes à celui qui, par devoir d'état, est responsable de leur salut ?

d) Des conclusions analogues se dégagent de la *Lettre de S. Polycarpe* aux Philippiens. Ici, ce sont les « presbytres » qui doivent juger, et particulièrement le cas de Valens et de sa femme. Ils doivent exclure de la communauté les coupables, sans se laisser guider par la colère, la cupidité, l'acception de personnes, la partialité, mais aussi avec la pré-

[4] Galtier, *Aux origines...*, p. 95.

[5] Les deux textes sont les suivants : « Dans l'assemblée, *tu confesseras tes péchés* et tu n'iras pas à la prière avec une mauvaise conscience » (IV, 14) ; « Le jour dominical, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces, *après avoir, au préalable, confessé vos transgressions*, afin que votre sacrifice soit pur » (XIV, 1-2).

[6] Art. *Pénitence*, *D.T.C.*, XII, 758. — Le P. Galtier en replaçant les textes de la *Didachè* dans tout le contexte de l'écrit pense y trouver davantage. Interprétation hésitante chez d'Alès, *op. cit.*, p. 84 ; cf. *L'Edit de Calliste*, Paris, 1914, p. 116, et dans Cayré, *Patrologie*, t. I, 1927, p. 48.

[7] E. Amann, *art. cit.*, col. 758. ; — Galtier, *Aux origines...*, p. 113-115.

[8] E. Amann, *art. cit.*, col. 758.

[9] Galtier, *Aux origines...*, p. 115-122.

[10] *Loc. cit.*, p. 118.

[1] Ici, Mgr Amann est en désaccord sur l'interprétation à donner au texte de l'épître et va moins loin que le P. Galtier. Celui-ci, dans le retour à la communion avec l'évêque voit implicitement l'aveu de la faute. Amann estime que c'est « forcer le sens du texte ». *Art. cit.*, col. 758.

[2] P. Galtier, *Aux origines...*, p. 127. — G. Bareille se contente de présenter l'assertion d'Ignace sans la commenter, *D.T.C.*, art. *Ignace d'Antioche* (Saint), VII, 711 ; même attitude chez d'Alès, *L'Edit de Calliste*, p. 118.

[3] « Ce qui implique le pouvoir et le devoir de juger », ajoute Galtier, *Aux origines...*, p. 127. Nous préférons, en ce qui concerne la confession, insister sur le contact intime des prêtres avec les fidèles : l'aveu de la faute en est la conséquence psychologique et morale naturelle. — Amann trouve dans ce passage une « allusion évidente » aux fonctions de juges que remplissent les presbytres, et à la discipline pénitentielle, *art. cit.*, col. 759. Toutes ces interprétations sont convergentes.

occupation foncière de « ramener les égarés ». Il est évident qu'ils ne peuvent s'acquitter de ces devoirs qu'à la condition de se tenir en contact immédiat et intime avec leurs fidèles [3].

e) La *II*[a] *Clementis*, qui est du milieu du second siècle, est tout entière une exhortation à la pénitence. Toutes sortes de fautes y sont mentionnées comme vices à éviter ou à corriger par la pénitence : faisons pénitence de nos péchés tant que nous sommes en ce monde si nous voulons être sauvés, car, une fois sortis de ce monde, « nous ne pourrons plus faire l'exomologèse et nous convertir » (viii, 1-3). Rien ne nous permet, dans le texte de l'épître, de donner le sens exact de cette « exomologèse ». Mais en se référant à ce que nous savons par ailleurs de l'organisation de l'Eglise et de la pénitence, nous pouvons le soupçonner [4].

f) Nous préférons laisser ici de côté le livre étrange du *Pasteur d'Hermas* qui « ne nous renseigne guère sur le rôle qui convient à l'Eglise dans (la) réconciliation » des pécheurs [5].

Avec Hermas, la période « archaïque », comme l'appelle Mgr Amann, est terminée. Nous y avons relevé bien peu d'indications, plutôt des suggestions, en ce qui concerne l'aveu des fautes. De cet aveu, nous trouvons l' « embryon » dans le fait que le péché appelé à être remis doit être soumis à l'autorité de l'Eglise ou évoqué par elle ; au second siècle, dans la sollicitude pastorale de l'évêque ou des presbytres relativement à la conduite des âmes. C'est peu, mais c'est déjà suffisant pour justifier l'assertion tridentine relative à l'antiquité de la confession au prêtre seul et à son lien dogmatique avec l'institution divine du Christ.

Les conclusions de Mgr Amann sur cette période « archaïque » viennent corroborer notre appréciation. Rappelant que le Pasteur d'Hermas semble, en certains textes, refuser le pardon aux baptisés qui pèchent, il ajoute :

Les conditions de la communauté romaine, déjà considérable, ne sont pas les mêmes que celles de petites Eglises de la même époque. Dans ces dernières, il pouvait y avoir des interventions plus personnelles des autorités auprès de certains pécheurs, *des recours aussi de ces pécheurs auprès des autorités*... A Rome même, il pouvait y avoir de ces démarches *qui, par leur discrétion même*, disons aussi *par leur rareté*, échappaient à la connaissance du public...

Surtout une conclusion négative ne tiendrait aucun compte du *principe de continuité* (le mot étant pris ici dans toute sa plénitude dogmatique). Or les textes qui s'accumulent dès la fin du IIe siècle et jusqu'au milieu du IIIe nous montrent une discipline pénitentielle fonctionnant d'une manière régulière. *Que cette discipline ait fait éclosion soudain, par voie de génération spontanée, vers les années 180, c'est ce qui apparaît tout à fait invraisemblable aux yeux de l'historien tout aussi bien qu'à ceux du théologien.* Sans doute, il n'y a pas lieu de conclure de l'existence de cette discipline postérieure à l'existence d'une réglementation absolument analogue à l'âge précédent. *Mais il faut bien qu'il y ait eu, pour lors, l'embryon d'une organisation pénitentielle, dont certaines circonstances ont favorisé le développement* [6].

III. — De 175 a 250

1° A la fin du IIe siècle, aux abords du IIIe, S. Irénée rapporte les pénitences de Cerdon et le pardon aux femmes séduites par les gnostiques [7]. Il parle de leur « exomologèse », terme dont le sens n'est pas, dans l'un et l'autre cas, confession ou aveu du péché, mais simplement repentir et pénitence sur la faute commise. Aussi Amann préfère-t-il ne pas verser ce mot aux débats [8]. Toutefois, en ce qui concerne les femmes séduites et converties, une phrase d'Irénée est interprétée très différemment par Amann et par Galtier. Le premier voit dans celles qui ont manifesté publiquement leur repentir des femmes « à la conscience cautérisée »,

ce qui fait que les unes affichaient même publiquement leur situation, tandis que d'autres, plus ou moins honteuses, se retiraient sans rien dire, de la vie de Dieu, quelques-unes de ces dernières allant jusqu'à l'apostasie complète, tandis que d'autres restaient dans l'incertitude [9].

Galtier corrige cette interprétation qui lui semble fautive :

L'expression εἰς φανερόν ἐξομολογοῦνται, dit-il, ne vise pas seulement ces sortes de personnes, mais l'ensemble de celles qui ont été séduites par les hérétiques et dont les unes (αἱ μέν) ne reculent pas même devant cette manifestation publique de leur repentir (καὶ εἰς φανερόν) tandis que d'autres (αἱ δε), répugnant à cette exhibition, « se retirent discrètement de la vie de Dieu » (ἡσυχῇ). Les unes et les autres, par conséquent se trouvent caractérisées par la même expression et, loin qu'il leur attribue par là une conscience endurcie et une attitude effrontée, S. Irénée les dit, au contraire « brûlées » ou rongées par le remords [10].

Dans l'interprétation du P. Galtier, sans insister sur le sens « exomologèse », on trouve nettement indiqué l'aveu du péché commis.

2° Avant de clore son étude *Aux origines du sacrement de Pénitence*, le P. Galtier accorde une attention soutenue à l'enseignement de la *Didascalie*, dont il fixe la date, contrairement à l'opi-

[4] Galtier, *Aux origines*..., p. 131.

[5] L'interprétation de la pensée d'Hermas est trop difficile et d'une portée trop discutable dans le présent sujet. — Amann estime qu' « il ne nous renseigne guère sur le rôle qui revient à l'Eglise dans la réconciliation » des pécheurs. *Art. cit.*, 762-763, Galtier est plus affirmatif, tout en demeurant sur une position prudente, *Aux origines*..., p. 143. — On notera cependant cette appréciation du P. Cavré s'autorisant des travaux de d'Alès : « On s'étonne de ce qu'Hermas ne parle pas expressément de confession au prêtre et d'absolution par l'Eglise, et l'on en a cherché l'explication soit dans le but moral de l'auteur, soit dans sa condition de laïque où l'on voudrait le maintenir. Le P. d'Alès a fortement réagi contre ces conceptions. Il a fort bien montré que si l'idée de pardon divin, indépendant de la réconciliation ecclésiastique, n'est pas absente du livre, elle y occupe cependant une très modeste place et que « la doctrine pénitentielle du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Eglise » (*Edit de Calliste*, p. 104-108). *Patrologie*, I, p. 90.

[6] *Art. cit.*, col. 764.

[7] S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, iv, 3 ; *P. G.*, vii, 857 A ; — I, vi, 3 ; xiii, 5, 7, col. 508, 588, 592.

[8] *Art. cit.*, col. 765. — Voir plus loin les sens du mot *exomologèse*.

[9] *Loc. cit.*

[10] *Aux origines*..., p. 151, note 82. Dans l'art. *Irénée (Saint)*, M. Vernet s'exprime ainsi : « Irénée témoigne de l'existence « d'une pénitence publique à base de confession », selon l'expression du P. Galtier, *L'évêque docteur : saint Irénée de Lyon*, dans les *Etudes*, 1913, p. 221 ; mais on ne voit pas qu'il témoigne de la pratique de la confession secrète. » *D.T.C.*, vii, 2497.

nion de Schwartz, dans les premières années du IIIe siècle [1]. Cet écrit est, en effet, d'une importance capitale dans l'histoire de la pénitence. Le rôle de l'évêque y est mis en relief comme chez S. Ignace et S. Polycarpe. L'évêque règne sur les âmes. S'il lie ou délie sur terre, c'est en vertu d'un pouvoir reçu du ciel. Mais, pas plus que dans les autres écrits du IIe siècle, nous ne trouvons dans la *Didascalie* la description des rites pénitentiels. C'est à travers les directions qui sont données à l'évêque que nous devons chercher les indices propres à nous orienter.

Si l'évêque a lui-même découvert ou constaté la conduite coupable d'un chrétien, il doit d'abord le reprendre vivement et le « faire jeter dehors », ou tout au moins être séparé de la communauté. Séparé non abandonné, car les chrétiens devront intercéder pour lui et l'évêque le recevra. Mais avant de le laisser s'engager sur le chemin du retour, l'évêque devra s'assurer par lui-même de ses dispositions de son regret, de ses résolutions pour l'avenir.

S'il s'agit de quelqu'un dont la faute a été dénoncée à l'évêque, celui-ci devra tout d'abord se défier d'une telle accusation. Il observera celui qui en est l'objet et s'il constate qu'en effet sa conduite laisse à désirer, il procédera contre lui selon le précepte de l'évangile. D'abord, traiter seul à seul avec lui, cela peut suffire à le convertir. La *Didascalie* cite ici Mt. XVIII, 15 et Lc., XVII, 3 [2], et adapte le texte évangélique au cas supposé, en spécifiant que cette correption secrète a pour but de « sauver » ou de « vivifier » le coupable. Ensuite, si celui-ci ne s'est pas laissé persuader, le reprendre devant deux ou trois témoins. Jusqu'ici tout reste secret, tout se passe entre l'accusé et l'évêque et quelques-uns de ses diacres. Si le coupable ne se rend pas encore, on procédera publiquement.

3° Le P. Galtier rapproche la conception de la *Didascalie* de celle qu'il a étudiée ailleurs, de Tertullien et de S. Cyprien. La concordance, dit-il, est complète :

> Le pardon à obtenir est conditionné par la soumission à l'autorité souveraine de l'évêque. Le pécheur doit accepter d'être jugé par lui, se reconnaître coupable et accomplir la pénitence qui lui est imposée ; mais finalement c'est de l'évêque qu'il en reçoit l'absolution (par l'imposition des mains) et c'est grâce à elle que lui est assuré aussi le pardon divin...
>
> Même en séparant (les coupables) du reste du troupeau, la préoccupation de l'évêque reste toute de les guérir eux-mêmes. Voilà pourquoi, il s'empresse de les accueillir ; il les attendait ; bien plus que des rebelles, ce sont pour lui des malades à guérir. Qu'ils prennent seulement conscience de leur mal et qu'ils demandent à en être délivrés. L'isolement temporaire, l'excommunication, dont ils ont été l'objet, avait pour but *de les amener à cette confession de leur faute...* [3].

[1] *Aux origines...*, Appendice : *La date de la Didascalie des Apôtres*, p. 189-210. L'opinion de Schwartz était partagée par un grand nombre de critiques, cf. *D.T.C.*, IV, 747. M. Bardy cependant dit qu'on peut hésiter entre la première et la seconde moitié du IIIe siècle, « avec cependant une préférence pour la première ». *Catholicisme*, III, 750.

[2] Si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum (Mt., XVIII, 15). — Si peccaverit in te frater tuus, increpa illum : et si pœnitentiam egerit, dimitte illi (Lc., XVII, 3).

[3] *Aux origines...*, p. 180, 181.

La confession des fautes entre alors dans l'enseignement explicite des auteurs. Un texte de S. Cyprien († 259) est devenu classique : « Que chacun confesse son péché pendant que celui qui a péché est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être acceptée, pendant que la satisfaction et la rémission accordée par les évêques est agréable au Seigneur ». — Tertullien, dans son *De Pœnitentia* composé vers 204, exhorte les fidèles à braver le respect humain par un aveu sincère de leurs fautes, s'ils veulent en obtenir le pardon dans la pénitence. — Vers la même époque, à Alexandrie, Origène recommande au pécheur de chercher un remède à son mal dans la pénitence que précède l'aveu fait au « prêtre » du Seigneur [4].

Désormais, la confession est inscrite dans le rite pénitentiel. L'évolution sans doute n'est pas encore terminée ; nous n'en sommes pas encore au stade de la *pénitence privée*, mais, du moins, on constate que la *confession* secrète, faite au prêtre seul, et déjà en usage, découle bien de l'institution du Christ.

IV. — Les péchés, matière de la confession

Notre correspondant demande de quels péchés s'accusaient les coupables : péchés publics sans doute ? *Mais les autres... péchés internes, désirs, pensées, péchés d'actions occultes, surtout au point de vue du 6e et du 9e commandements...*

Tous ces péchés étaient connus et dénoncés comme tels. La doctrine de S. Clément de Rome ne fait aucune distinction entre péchés : bien que, dans sa lettre aux Corinthiens, il ait constamment en vue le péché de la rébellion et du schisme, son invitation à le réparer s'enveloppe dans une exhortation générale à se rendre digne du pardon divin. Il dénonce les médisances, *les pensées et les désirs impurs*, l'ivrognerie, l'adultère, indignes de ceux qui constituent le troupeau du Christ (cf. XXVIII, 1 ; XXX, 1 ; LVII, 2). Il préconise la charité, la continence, la chasteté, la patience (LXII, 2). — S. Ignace signale aux baptisés les fautes qui les guettent de plus près : ce sont les plus communes, volupté (*Philad.*, II, 2) ; colère (id., VIII, 8) ; *péchés de la chair en général* (*Eph.*, XVI, 1). — L'épître de S. Polycarpe met les jeunes gens en garde *contre l'impureté* (*Philipp.*, V, 3). Tous ces péchés, S. Ignace et S. Polycarpe ne mettent pas en doute que Dieu veuille les pardonner, mais il *en faut faire pénitence* (*Smyrn.*, IX, 1).

D'ailleurs ces avis ne sont que l'écho des exhortations de S. Paul aux Corinthiens et aux Galates. Aux Corinthiens, S. Paul rappelle que ni les forni-

[4] E. Vacandard, art. *Confession*, *D.T.C.*, III, 839. — Cet auteur précise les divers sens du mot : *Exomologèse*. « Ce mot, dit-il, a un triple sens qu'il importe de bien déterminer pour ne pas tomber dans la confusion : il signifie tantôt *a*) la confession préparatoire à la pénitence, *b*) l'ensemble des exercices extérieurs auxquels étaient soumis le pénitent, tantôt enfin *c*) l'aveu public de culpabilité, préparatoire à la réconciliation ou absolution », Id., col. 854. — Même en admettant que la *pénitence* ecclésiastique ait été toujours publique dans les premiers siècles, il ne s'ensuit pas que l'exomologèse entendue au premier sens, *exomologesis conscientiæ*, comme dit S. Cyprien, *De lapsis*, c. 28, *P. L.*, IV, 488, ait été publique. La recommandation d'Origène concerne certainement cette consultation (= confession secrète) faite au prêtre pour préparer, le cas échéant, la pénitence et la réconciliation publiques.

cateurs, ni les idolâtres, ni les efféminés, ni ceux qui se livrent à la sodomie, etc. n'hériteront le royaume de Dieu (VI, 9-10). Et, après avoir mis les Galates en garde contre la fornication, l'impureté, l'impudicidité, la luxure... les débauches de table, qui excluent pareillement du royaume de Dieu, il les exhorte aux fruits de l'esprit : la charité..., la modestie, la continence, la chasteté (*Gal.* V, 19-21).

Mais si les écrivains du IIe siècle connaissent comme de véritables péchés, et péchés graves, les fautes dont parle le consultant, ils ne nous ont laissé aucun texte qui permette d'affirmer avec certitude de quelle manière ces péchés étaient matière de la confession proprement dite. Il fallait en faire pénitence pour être pardonné ; mais seule la pénitence publique, si pénible à la nature humaine, étant entrée dans la pratique de l'Eglise primitive, il ne semble pas que les péchés qui sans être des péchés légers (au sens de nos péchés véniels), ni des péchés mortels au sens canonique de la discipline pénitentielle du IIIe siècle (*peccata mortalia*, apostasie, homicide, adultère) aient été soumis, d'une manière générale et obligatoire, au régime de la pénitence publique et, partant, de la confession préalable. Dans l'art. *Confession* du *D.T.C*, Vacandard assure que ces péchés, que nous classons aujourd'hui parmi les péchés graves, voire mortels, publics ou secrets, étaient pareillement matière de la confession, tout au moins à partir du IVe siècle. Mais la question revêt un tout autre aspect quand on considère la mentalité des pécheurs, dont l'évêque-confesseur devait tenir compte :

Aujourd'hui même, écrit Mgr Amann, malgré la forme toute sacramentelle qu'a prise l'administration du sacrement de pénitence, bien des choses doivent être abandonnées à la discrétion du confesseur, à son appréciation personnelle, dont nul ne peut lui demander compte. Ceci est bien plus vrai encore d'époques où il n'existait ni rituel fixe, ni canons déterminés, ni règles universellement acceptées. Les chefs des communautés chrétiennes se savaient dépositaires d'un pouvoir considérable sur les péchés commis ; ils en usaient dans la mesure où ils croyaient la chose nécessaire, compte tenu tant des intérêts particuliers que des intérêts majeurs des Eglises dont ils avaient la responsabilité [5].

Un exemple montre clairement qu'il est impossible de relever dans l'antiquité chrétienne une règle absolue quant à la confession de ces péchés que le P. Galtier appelle « intermédiaires ». C'est à son ouvrage, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* que nous l'empruntons. Il s'agit du début du Ve siècle, où la discipline aurait dû s'affirmer avec toute la précision désirable. Théoriquement il en était bien ainsi. Pour S. Augustin, qui s'en tenait aux énumérations de S. Paul dans la Ire aux Corinthiens et l'épître aux Galates, les manquements au Décalogue sont tous considérés comme mortels et relevant du pouvoir des clefs. En fait, il n'en était guère ainsi dans l'esprit des fidèles.

Même les plus énergiquement dénoncées comme mortelles et comme excluant du royaume de Dieu, les fidèles ont tant de peine à en admettre la gravité que les pasteurs, y compris S. Augustin, doivent renoncer à en imposer la pénitence rigoureuse.

Rien de plus significatif, de ce point de vue, que l'état d'esprit dénoncé par lui à l'endroit des vices de la chair : concubinage, adultère, abus et profanation de son propre corps. Ce ne sont point là, aux yeux de la masse, crimes dont il y ait à s'émouvoir. On trouve plutôt étrange que le saint mette tant d'insistance à les dénoncer et à les condamner : sauf attentat à la femme d'autrui, où est en tout cela l'injustice ?

...A plus forte raison, ses auditeurs ne s'inquiètent-ils pas des autres péchés dits mortels : parjures, voleurs, ivrognes abondent dans l'Eglise. Ils sont, c'est la doctrine prêchée, en opposition formelle avec la parole de Dieu, avec le Christ... Mais quand on veut les reprendre, ils parlent d'exagération et de sévérité outrée. Par suite de l'habitude, en effet, les fautes les plus graves, malgré leur énormité, passent pour légères et insignifiantes... Que de fautes, dit S. Augustin, sont si bien passées en habitude qu'on n'ose plus les frapper d'excommunication chez les laïques ou même de la dégradation chez les clercs... [6].

Aussi, plus Augustin avance dans son épiscopat, et plus il est obligé de se montrer indulgent. Même pour les adultères, « leurs femmes les lui signalent; il les reprend en particulier, mais il s'abstient de leur parler de pénitence publique : c'est tout au plus s'il arrive à leur faire reconnaître la gravité de leur faute » ! [7]

Mais cette mentalité nous ouvre un horizon sur la question qui préoccupe notre correspondant. Cent cinquante ans plus tôt, S. Cyprien, tout en qualifiant de « crimes mortels » des péchés comme l'adultère, la fraude, l'homicide et, en général, tous les péchés que Tertullien qualifiait d'irrémissibles, leur accordait *parfois* un pardon prompt et facile. Ainsi les vierges convaincues d'avoir cohabité avec des diacres, mais prétendant avoir conservé leur virginité, sont admises à une certaine *castigatio*, qui leur octroie la communion immédiate ; ainsi certaines catégories de *libellatici* sont exempts du traitement infligé aux véritables sacrificateurs. S'est-on montré plus sévère à l'égard des fidèles qui ont eu simplement le désir de le faire ? Ce n'est pas vraisemblable.

Dès avant le concile de 251, S. Cyprien s'édifiait de les voir s'en accuser aux prêtres pour obtenir ainsi la guérison de ces légères blessures. Son texte ne dit rien de la manière dont les prêtres concourent à leur assurer la guérison qu'ils recherchent ; il attire uniquement l'attention sur ce qui, dans leur attitude et leur démarche, lui paraît propre à servir de modèle aux *lapsi* moins empressés à demander la pénitence. Rien n'y indique que l'expiation solennelle doive leur être imposée ; la mention de « l'exomologèse » qui vient ici immédiatement après la confession, suggérerait plutôt, au contraire, qu'ils reçoivent aussitôt l'absolution... [8].

[5] E. Amann, *art. cit.*, col. 756.

[6] P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 307-309. — Ne trouvons-nous pas, à l'heure actuelle, où cependant les enseignements des papes et des évêques devraient éveiller les consciences les plus fermées, d'étranges aberrations en des âmes qui se prétendent chrétiennes ? Par exemple : l'onanisme conjugal, le juste prix en matière de commerce, les fraudes fiscales, les manques d'honnêteté dans le règlement des partages ou des échanges, etc. Le confesseur se heurte fréquemment à des incompréhensions telles qu'il se demande si l'indulgence de l'évêque d'Hippone n'est pas encore la meilleure solution.

[7] *Sermo LXXXII*, 8, 11 ; *P. L.*, XXXVIII, 511.

[8] P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 293-294. — Dans ces cas d'absolution suivant immédiatement la confession, Mgr Amann ne veut à aucun prix voir une sorte de *pénitence privée* : « Dans des cas particuliers dont on peut dire, si l'on veut, qu'ils n'é-

Ce qui paraît vraisemblable au temps de S. Cyprien l'est à fortiori au temps de S. Augustin. Confession secrète faite au prêtre seul, suivie d'un pardon suffisant pour permettre aux coupables l'accès à la communion.

Mais, encore une fois, retenons l'argument proposé par Mgr Amann : cette procédure n'a pas surgi dans l'Eglise inopinément ; il y a eu *continuité* et la pratique des IIIe et IVe siècles nous fait deviner ce que devait être, en germe tout au moins, celle des deux premiers siècles de l'Eglise.

L'illusion initiale qui a fait toute la difficulté de notre consultant, c'est d'avoir confondu *pénitence* et *confession*. Tanquerey, dont il se recommande, a fort bien fait la distinction. Parlant de la position des *critici* (dont se rapproche beaucoup Mgr Amann), il déclare qu'ils « reconnaissent que la *confession* des péchés a été parfois (*quandoque*) secrète et auriculaire », bien qu'ils n'admettent point de *pénitence* privée distincte de la pénitence publique [9]

Nous espérons que le rapide exposé que nous avons fait de la question, en le débarrassant de tout apparat critique, et en n'invoquant que le témoignage d'auteurs accessibles à la plupart de nos lecteurs, pourra apporter quelque lumière et permettre aux prêtres et aux laïques instruits de s'orienter en une matière si obscure.

A. MICHEL.

taient pas absolument rares, les chefs ecclésiastiques ou leurs représentants ont pu *abréger*, à l'endroit de certains pécheurs, les formalités de la pénitence canonique... Il faut tenir compte du pouvoir discrétionnaire des évêques... » Col. 784. — Peu importe d'ailleurs pour le sujet qui nous occupe, puisque, malgré leurs divergences, nos auteurs admettent le fait d'une *confession*, secrète ou publique, préalable. — Nous ferons remarquer que ces absolutions concédées prématurément (par rapport à la discipline générale) étaient celles dont bénéficiaient les malades en danger de mort. Voir sur ce sujet, P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, p. 88-99. Notre consultant n'a qu'à s'y reporter.

Quant à la confession des femmes, elle ne comporte aucune difficulté spéciale.

[9] *Synopsis theol. moralis et pastoralis*, t. I, *De Pœnitentia, De Matrimonio et Ordine*, n. 66.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *Res fructificat domino :* en justice est-ce indéfiniment vrai quand il s'agit de capital soit prêté à intérêt soit investi dans une entreprise ? Ne vaudrait-il pas mieux dire : *res fructificat domino* le temps correspondant à la valeur de vie que représente ce capital et non pas indéfiniment ? Sur mon travail j'ai économisé 100 dollars, la vie d'une personne pendant trois mois. Je prête ces 100 dollars à un voisin, indigent en principe puisqu'il est réduit à m'emprunter, et je les lui prête à un taux variable selon les circonstances de temps, de lieu, de sécurité. Arrive nécessairement le moment où ce voisin en me payant les intérêts m'a remboursé les trois mois de vie que j'avais déposés chez lui, et dont pendant ce laps de temps il a eu l'usufruit, certes, mais aussi la responsabilité. Comment expliquer qu'il me doit encore le capital ?

Et ce capital investi, protégé, largement remboursé par l'addition des intérêts payés désormais de sa part ne représente plus aucune activité laborieuse réelle. Continuera-t-il indéfiniment à écraser l'emprunteur et à engraisser le propriétaire ? Et jusqu'à quelle limite de temps et de quantité le propriétaire sera-t-il indemne du nom d'exploiteur ?

En justice et en vue du bien commun l'Etat ne pourrait-il pas fixer une limite de temps à l'activité rentable du capital ?

R. — Ce qui explique, et justifie tout à la fois, l'intérêt, c'est le profit réalisé par l'emprunteur à l'aide du capital à lui prêté, car l'argent qui autrefois n'avait que valeur de consommation a, de nos jours, valeur de production. Tant qu'il conserve cette valeur, constante doit être sa rentabilité.

On sait tout le mouvement doctrinal suscité au cours des âges par la question du prêt à intérêt. Cette vaste confrontation d'idées a abouti à la synthèse du canon 1543 : « Si une chose fongible, c'est-à-dire un objet de consommation, est donné à quelqu'un de manière à lui appartenir et à n'être ensuite restitué que spécifiquement, aucun gain à raison du contrat lui-même ne peut être perçu. Mais dans le prêt d'une chose fongible, il n'est point de soi illicite de convenir d'un intérêt légal, à moins qu'il ne soit certainement exagéré, ou même d'un intérêt supérieur au taux légal, s'il y a un titre juste et proportionné. »

Ce canon contient trois choses :

1° La définition du prêt de consommation : c'est un contrat réel par lequel le prêteur livre à l'emprunteur une chose consomptible par le premier usage, qui devient la propriété de l'emprunteur, à charge pour lui d'en rendre une autre de même genre et de même quantité.

Le contrat de prêt est bien différent du contrat de société. Dans le premier, l'objet prêté devient la propriété de l'emprunteur ; dans le second, le prêteur conserve la propriété de l'objet prêté qui, dès lors, peut fructifier pour lui.

2° L'affirmation de la gratuité intrinsèque du prêt de consommation : parce que ce prêt porte sur un objet se détruisant par l'usage même qu'on en fait, le prêteur ne saurait séparer dans cet objet la substance de son emploi, et par conséquent maintenir son droit de propriété sur l'un et céder l'autre. En prêtant une chose fongible, on en abandonne la propriété qui est inséparable de l'usage.

Que peut exiger le prêteur ? que l'emprunteur lui rende un objet équivalent. Est-il autorisé à réclamer une rémunération supplémentaire qui viendrait s'ajouter à la chose restituée ? Non, certes. On ne peut, en effet, demander un avantage quelconque pour l'usage d'un objet dont on n'est plus propriétaire et l'équivalence des prestations imposée par la justice se trouve réalisée dès que l'emprunteur a restitué un objet de mêmes nature et valeur que celui qui lui a été prêté. Exiger davantage serait l'obliger à rendre plus qu'il n'a reçu.

Parce qu'il porte sur un objet improductif par nature, le contrat de consommation est essentiellement stérile. Tout prêt d'argent doit par conséquent être gratuit, car, pris matériellement, l'argent est improductif. Benoît XIV dans l'Encycl. *Vix pervenit* du 1er nov. 1745, déclare formellement qu'il n'est pas permis au « prêteur, s'autorisant du prêt lui-même, dont la nature requiert l'égalité entre le reçu et le rendu, d'exiger plus

qu'il n'a été reçu et de soutenir qu'il a droit en plus du capital à quelque profit *en raison du prêt.* »

3° La déclaration explicite de la légitimité de l'intérêt légal. Déjà S. Thomas avait fait remarquer que si, *de soi*, le prêt d'argent ne donne pas droit à une rémunération, le prêteur pouvait trouver, dans les circonstances où le prêt était consenti ou dans les conséquences qu'il entraînait, un titre extrinsèque légitimant la stipulation d'une compensation spéciale. Et Benoît XIV enseigne : « Il peut quelquefois se rencontrer dans le contrat de prêt certains autres titres, qui ne sont pas du tout essentiels et intrinsèques à la nature même du contrat de prêt, ces titres créent une raison très juste et très légitime d'exiger, suivant les formalités ordinaires, quelque chose en plus de l'argent dû à cause du prêt. »

Le Code dit plus simplement : « Est légitime l'intérêt légal à moins qu'il ne soit certainement exagéré, et même un intérêt supérieur au taux légal, s'il y a un titre juste et proportionné », mettant ainsi un terme aux âpres discussions qui s'étaient élevées à la suite de *Vix pervenit* sur la légitimité de l'intérêt légal.

C'est que depuis le Moyen Age et le xviii^e siècle, l'argent a subi, économiquement, une profonde transformation : il est devenu instrument de crédit. Pris matériellement, il est toujours improductif ; comme instrument de crédit, il possède une réelle productivité. L'argent a désormais, nettement distinct de sa substance, un usage productif car il représente des instruments de production. Aussi prêter de l'argent c'est non seulement donner du métal, mais aussi se priver de moyens de production que l'on pourrait utiliser. Ce serait par conséquent une injustice que commettrait l'emprunteur s'il se contentait de rendre au prêteur la somme avancée : en agissant ainsi il ne compenserait pas complètement le sacrifice consenti. Il est juste que le prêteur reçoive une rémunération particulière pour l'usage productif dont il s'est dessaisi en faveur de l'emprunteur, qui, grâce au capital prêté, a normalement réalisé un profit dépassant de beaucoup l'intérêt qu'il verse.

Dans les conditions économiques actuelles l'argent n'est plus passif. Comme l'eau de la rivière actionne la turbine, il anime tout le mécanisme économique. Pie XI l'appelle « le sang de l'organisme économique » (*Quadragesimo Anno*, n° 114, éd. de l'Action populaire). Biens productifs potentiels, les capitaux monétaires deviennent automatiquement objets de transactions. Ils se vendent et ils s'achètent. Ils ont un prix. Celui-ci est déterminé surtout par l'estimation qu'on se fait de leur productivité potentielle, c'est-à-dire de la puissance de profit que confère leur possession. Ce prix c'est le taux d'intérêt. Le péché d'usure n'est donc plus dans la perception d'un intérêt, mais dans la perception d'un intérêt immodéré qui ne représente plus le juste prix de l'argent.

A cette doctrine sur la légitimité de l'intérêt on fait des objections :

1° Percevoir un intérêt à la suite d'un prêt d'argent sera toujours une injustice, car tout le profit devrait aller à celui qui fait fructifier le capital, c'est-à-dire le travailleur.

La justice demande que le profit aille en premier lieu au travail, qui est la cause efficiente proprement dite de la production, mais ensuite au capital dont l'influence concourt réellement à la production : c'est, en effet, le capital qui permet l'achat, l'entretien, le renouvellement des instruments sans lesquels aucun travail ne serait possible dans l'économie actuelle, assure la rémunération immédiate des travailleurs, facilite la rapidité et la sécurité des transactions. Ces divers titres légitiment la rémunération du capital. En principe elle ne saurait être contestée.

2° L'intérêt équivaut à un remboursement progressif du capital, de sorte qu'au bout d'un certain temps le capital étant entièrement remboursé l'emprunteur ne doit plus rien. C'est ainsi que celui qui a emprunté un million à 5 % (intérêts simples) verse en 20 ans un million d'intérêts à son créancier : ne vaudrait-il pas mieux le tenir quitte ? le capitaliste n'est-il pas suffisamment remboursé par ce million d'intérêts ? comment lui permettre de revendiquer encore le capital, alors qu'il n'a exercé aucune fonction dans le processus de production ? — C'est ici que nous retrouvons la question de notre correspondant lointain.

Nous répondons que de nos jours l'argent possède une valeur qu'il ne possédait pas autrefois : il a valeur de production. La justice, protectrice des valeurs acquises, exige qu'aujourd'hui le prêt d'argent ne soit pas gratuit et que le prêteur reçoive un intérêt venant rémunérer l'usage productif que possède tout argent et qu'il a cédé à l'emprunteur. Rembourser simplement le capital serait une injustice, car ce ne serait pas une rémunération proportionnée au service rendu.

Par le seul jeu des intérêts un million prêté double en 20 ans au profit du prêteur, mais pendant ce laps de temps normalement entre les mains de l'emprunteur cette somme doit tripler ou quadrupler.

C'est bien de s'apitoyer sur le sort de l'emprunteur, mais il faut bien se rendre compte que de nos jours la valeur de l'argent est devenue fonction du temps : entre deux dates différentes l'équivalent véritable sera souvent une somme différente de la somme prêtée. Si en 1930 j'ai prêté 500 mille francs pour 20 ans, le capital remboursé en 1950, même additionné avec les intérêts versés, est loin de valoir ce que j'ai prêté. En fait, depuis 1914, emprunter a toujours été une bonne affaire.

Dans leurs thèses sur le prêt, S. Thomas et Benoît XIV ont voulu protéger contre le créancier, usurier juif ou grande entreprise financière, l'emprunteur qui de leur temps était quelque artisan besogneux ou un cultivateur ruiné. Mais aujourd'hui c'est souvent le prêteur qui a besoin de protection, car l'emprunteur actuel, c'est ordinairement la banque ou la grande entreprise industrielle, et le prêteur c'est l'épargnant qui confie ses économies à la banque, mais se trouve complètement livré à sa merci : il subit ses tarifs, il est entraîné dans ses faillites. On sait combien elles furent nombreuses au cours de la crise de 1931 et combien de petits épargnants furent ruinés. Il faudrait aussi se souvenir des impôts qui frappent le prêteur et amenuisent ses intérêts.

3° Ne serait-il pas préférable que l'Etat intervînt pour interdire la perception de tout intérêt ou du

moins pour fixer une limite de temps à la rentabilité du capital ?

« L'autorité publique peut, en effet, s'inspirant des véritables nécessités du Bien Commun, déterminer à la lumière de la loi naturelle et divine, l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs biens » (Q. A. n. 54).

L'Etat est dans son rôle lorsqu'il lutte contre la prépondérance économique du capital ou qu'il cherche à porter remède au système abusif qui ferait réserver au capital la part principale du profit alors que le travail est le premier *agent* de production réelle, le capital n'en étant que la *condition* préalable.

Il a aussi le droit d'intervenir sur le terrain du marché de l'argent et de s'efforcer de réduire à l'impuissance les spéculateurs, de contrôler les banques, de réduire les écarts anormaux entre coût et prix de l'argent, de fixer les taux de l'intérêt, d'assurer une équitable répartition du crédit, et d'orienter sa distribution d'une façon conforme au bien commun (Pie XII, Discours anniversaire de *Rerum Novarum*, 1er juin 1941, n° 5).

Mais supprimer l'intérêt serait, dans les conditions actuelles, injuste, car le prêt d'argent a droit à une juste rétribution puisqu'il contribue, dans la production, à la création de valeurs nouvelles et il y a droit tant que l'argent est cause efficiente de cette création : l'intérêt est le prix du service rendu par le capitaliste qui a cédé l'usage de son capital. Supprimer complètement l'intérêt ou seulement fixer une limite de temps au delà duquel il ne pourrait plus être perçu, serait une mesure imprudente ; elle ferait fuir les capitaux vers les pays où l'intérêt serait maintenu ; il est utopique, en effet, de compter sur une entente internationale qui seule rendrait efficace cette loi. Ce serait pratiquement renoncer à voir les capitaux s'investir dans les entreprises nationales, au grand dommage de la nation dont le progrès économique requiert des investissements nombreux et abondants.

L'expérience montre que dans ces questions monétaires l'intervention de l'Etat doit être très prudente : la nationalisation des grosses banques par le gouvernement français ne semble pas n'avoir eu que des effets heureux ; l'épargnant n'est pas mieux protégé que dans le passé et les clients, surtout étrangers, se méfient de ces banques sous contrôle de l'Etat.

4° On dira encore : la doctrine de l'Eglise a changé.

Ce sont les conditions économiques surtout qui se sont modifiées. Mais de nos jours comme dans le passé, sur cette question du prêt à intérêt, l'Eglise, se tenant sur le terrain moral, vient préciser les exigences de la charité et de la justice, avec le souci constant de ne pas laisser le primat à l'argent et à ses manœuvres mécaniques.

Elle affirme toujours que la charité ne peut perdre ses droits et que cette vertu demande parfois de prêter sans exiger d'intérêt ou même de donner en dispensant de tout remboursement.

Tenant compte des conditions de fait actuelles, elle enseigne que la justice demande, de nos jours, qu'un prêt d'argent ne soit pas gratuit.

Elle protège toujours celui qui est exposé aux injustices : c'était autrefois l'emprunteur, aujourd'hui où le prêt d'argent se négocie surtout entre banques et particuliers, c'est le prêteur qui confie son argent aux banques et l'emprunteur qui fait appel aux établissements de crédit qui ont besoin de protection.

Elle condamne toujours l'usure, mais l'usure ne se pratique pas aujourd'hui de la même façon qu'autrefois. De nos jours l'usure consiste à provoquer, en exerçant sur la valeur d'usage de la monnaie une pression anormale et artificielle, un écart considérable entre le coût de production et le prix de marché des capitaux monétaires. L'usurier contemporain c'est le spéculateur qui par des manœuvres frauduleuses provoque des hausses et des baisses, c'est le banquier qui sait tirer parti d'une situation économique et sociale donnée pour pousser à son paroxysme la valeur d'usage de l'argent et donner ainsi à la monnaie une valeur d'échange hors de proportion avec son coût réel. Tous ces procédés sont réprouvés par la morale chrétienne.

L'Eglise approuve aussi les efforts faits pour améliorer le contrat de société, de manière que la personne humaine avec ses droits, mais aussi avec ses responsabilités, soit engagée dans ce contrat. La théorie classique du prêt à intérêt est plus favorable au contrat de société (capital associé) qu'au contrat de prêt (capital prêté). C'est que dans le contrat de société le prêteur demeure propriétaire et responsable de son argent. Mais parce que dans l'organisation économique moderne l'actionnaire exerce de moins en moins ses droits et ses devoirs de propriétaire responsable, l'Eglise demande que ne soit pas rompu le lien qui doit exister entre le propriétaire et son argent et que la personne avec ses responsabilités ne soit pas séparée du capital engagé dans une entreprise de production. Ici encore l'Eglise intervient en faveur des fins morales que partout et toujours elle poursuit [1].

E. Garrigou.

Q. — Dans une paroisse déchristianisée, composée principalement de pêcheurs en mer, les jeunes gens se présentent, comme le demande le droit canon, au tribunal de la pénitence avant leur mariage. Le fait de se présenter semble pour eux un *droit* à recevoir l'absolution, ainsi que l'Eucharistie.

Ces futurs époux n'ont jamais assisté à la messe depuis leur « première communion solennelle ». Depuis ils n'ont jamais fait leurs Pâques. Si l'on s'en rapporte aux cas précédents, portant sur plusieurs années, on peut affirmer qu'on ne les verra plus à l'église, sauf pour les enterrements et les mariages.

De plus, ces futurs époux, n'avouent généralement aucun péché ; ou s'ils en trouvent, ils présenteront aussitôt des excuses. Après enquête il semble qu'ils recevaient toujours l'absolution et on les voyait se présenter à la Sainte Table.

Pourriez-vous m'indiquer la conduite à tenir à l'égard de tels pénitents ? Que faut-il exiger dans ces cas pour accorder l'absolution ?

R. — Voilà certes un cas de conscience dont toutes les données sont présentées nettement et

[1] Cf. Muller, *Notes d'Economie politique*, I, p. 173. — Cavallera, *Précis de la Doctrine sociale catholique*, p. 171. — Dauphin-Meunier, *La doctrine économique de l'Eglise*, p. 225. — *Semaine sociale de Mulhouse*, 1931.

sans ambiguïté... Et cependant, si étrange que cela puisse sembler, les données *essentielles*, celles qui permettraient de le « résoudre », en sont absentes ; et j'ajoute : « il n'en pouvait être autrement ! » Il est certes possible d' « éclairer » le problème et d'aider le confesseur à trouver *lui-même la solution dans chaque cas particulier* ; mais il faut d'abord affirmer fortement que, dans cette accumulation de contre-indications à l'absolution, aucune n'est absolument décisive. Bien sûr, il est déconcertant que, dans de telles conditions, on ait *toujours* cru pouvoir donner l'absolution — le fait est d'ailleurs invérifiable — ; mais il serait encore plus inadmissible qu'un confesseur décide de s'en tenir, chaque fois que ces données seront réalisées, à un refus de principe.

Bien que la question posée ne soit pas absolument la même, le Directoire des Sacrements suggère l'esprit dans lequel un prêtre doit faire face à une telle situation. C'est au § 53 : « L'absolution peut être accordée à un paschatin qui omet habituellement la messe du dimanche, s'il apparaît au confesseur que son pénitent, faute d'une conscience suffisante de l'obligation, n'a pas commis de péché formel grave. Mais le confesseur doit profiter de la monition pour essayer de former la conscience de cet habitudinaire... etc. » ...Il est clair que l'absence totale de bonnes dispositions est sensiblement plus facile à soupçonner chez nos fiancés que chez les paschatins du Directoire. Il n'empêche que l'hypothèse d'une sincérité réelle chez les premiers ne peut absolument pas être écartée. Les habitudes mêmes de leur milieu rendent possible, sinon probable, une quasi-disparition du sentiment de l'obligation.

Ces pénitents *peuvent* donc être de bonne foi et, à leur très petite mesure, bien disposés. Le premier souci du prêtre sera donc d'obtenir qu'ils se confessent « sérieusement » : cela ne signifie pas qu'ils doivent recouvrer instantanément la délicatesse morale d'un habitué du confessionnal ; cela signifie que, subjectivement, ils auront conscience d'accomplir un geste important et qu'ils accepteront de le faire de leur mieux. Pour leur faciliter cette disposition de sérieux, le confesseur fera bien de leur dire d'abord qu'il n'entend pas leur imposer une comédie : « si vraiment ils ont l'intention de « faire semblant », il préfère qu'ils le lui disent très simplement... ». Il est certainement possible, d'homme à homme, de mettre d'emblée l'échange entre confesseur et pénitent dans un climat de loyauté et de simplicité. Si même le jeune homme déclare alors qu'il n'est pas disposé à faire une vraie confession, la conversation qui suivra peut certainement lui faire beaucoup de bien. Bien entendu, il faudra lui indiquer alors qu'il doit s'abstenir de communier.

En face du pénitent « sérieux » — au sens où cela vient d'être dit — le confesseur aura le souci de s'adapter à sa véritable capacité. Autrement dit, sans lui demander des choses qui seront certainement pour lui des « impossibilités morales », il s'efforcera d'abord de l'amener à reconnaître, d'une façon concrète, l'insuffisance de sa vie chrétienne... et particulièrement l'insuffisance de la place de Dieu dans sa vie : tout en parcourant les principaux chapitres de la vie morale d'un disciple du Christ, il aura cependant davantage la préoccupation de faire toucher du doigt la pauvre réponse que cette vie apporte à Dieu, que d'établir un catalogue de fautes objectivement complet. Il est possible alors de suggérer... et d'obtenir... une manifestation sincère de bonne volonté concernant l'avenir : ce ne sera sûrement pas l'assuracne d'une assistance régulière à la messe dominicale ; ce pourra être cependant — que le prêtre prenne garde de ne pas juger les autres à son échelle personnelle ! — une véritable étape religieuse dans la vie de cet homme. Et même si l'avenir n'est guère garanti, la bonne volonté *actuelle* de ce pénitent sera suffisante pour que l'absolution ne lui soit point refusée.

En somme, il faut exiger absolument le sérieux — et celui-ci doit être présumé ! — Ce sérieux une fois assuré, il semble qu'on doive être rarement amené à refuser l'absolution. Bien entendu, si, sur un point quelconque de la loi morale, le pénitent a parfaitement conscience de sa culpabilité et refuse de s'amender, la situation est claire !

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

A. DUPEYRAT. — **Vingt et un ans chez les Papous.** — In-8 de 240 p., 600 fr. — Paris, A. Fayard, 1952.

L'auteur est missionnaire du Sacré-Cœur d'Issoudun. Il a consacré son activité littéraire à faire connaître l'histoire de la mission de Papouasie et les principaux personnages qui l'illustrèrent depuis ses débuts en 1885. La beauté de cette nouvelle Légende Dorée, la précision des faits, le charme et la vigueur du style ont assuré le succès de ces travaux près des savants (géographes et ethnologues), des historiens et d'une foule de lecteurs.

Les Papous habitent un district du Sud-Est de la Nouvelle-Guinée, en Océanie. Ce sont des peuplades très primitives, ne connaissant guère, comme armes, que la lance, le casse-tête et le couteau, soumis au règne des sorciers et pratiquant encore largement l'anthropophagie. Tels du moins étaient-ils il y a quelques années, durant le séjour qu'y fit le P. Dupeyrat à partir de 1929 ; mais maintenant le magnifique succès de l'apostolat catholique en modifie rapidement les habitudes et les mœurs. Le présent ouvrage a donc été composé au moment opportun, alors qu'il est temps encore de saisir sur le vif et de fixer par écrit un stade de vie qui, fort heureusement, ne tardera pas à s'évanouir.

C'est un recueil de souvenirs personnels. Il fait connaître ce qu'est la dure existence du missionnaire dans une région du globe où la civilisation n'a pas pénétré, au milieu d'une nature aussi sauvage que ses habitants. Les circonstances les plus dramatiques et les plus dangereuses sont contées avec détails pittoresques, avec une malice pleine d'esprit qui s'exerce gentiment aux dépens de l'auteur lui-même, un peu aussi aux dépens de ses confrères ou de ses étranges ouailles. Ici, on n'apprend pas l'histoire des tribus papoues ni les étapes de leur évangélisation ; on *voit vivre* les tribus et leurs missionnaires.

Les savants découperont beaucoup de ces récits et de ces tableaux pour les ranger précieusement dans leurs fichiers. Mais il faut que la foule, la grande foule, y compris les chrétiens tièdes et à demi renégats, lisent ce livre véridique, plus intéressant qu'une œuvre d'imagination. Que les âmes ferventes, qui, aujourd'hui si nombreuses à la suite de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, prient et souffrent pour les missionnaires, apprennent ici à connaître leur vraie vie. Que la jeunesse surtout s'enthousiasme, même si ce n'est pas là sa vocation, en contemplant le bel idéal proposé à la généreuse ardeur d'un groupe restreint d'authentiques héros de la foi. Et que nos confrères n'hésitent pas à propager l'ouvrage dans tous les milieux ; le prix leur paraîtra peut-être élevé, mais les pages sont très denses, les illustrations abondantes et le sacrifice consenti par leur pauvreté appellera la bénédiction divine sur leur vie intérieure, sur leur apostolat et sur les missions catholiques.

Nous exagérons, pensez-vous ? Voici un exemple entre mille :

« Elle se nommait Toto. C'était une petite fille papoue, ronde comme un sou de bronze neuf, potelée, avec de grands yeux qui vous regardaient de toute leur profonde innocence.

Elle naquit en pays fouyoughé ; mais à peine était-elle en ce monde que sa maman passa dans l'autre. Pour l'en punir, on la jeta dans la forêt. Le missionnaire l'en tira. Elle fut adoptée par la Mâmé Kotska [la religieuse] de Popolé.

Un jour — elle n'avait que quatre ans — la Sœur lui racontait la Passion du Christ. Les yeux de Toto jetaient des éclairs et des larmes. On en était à la Crucifixion. Alors Toto interrompit le récit :

— Dis-moi, Mâmé, y a-t-il des haches en Palestine ?

— Oui... Pourquoi cette question ?

— Parce que, dit la fillette brune en se redressant, si j'avais été là, j'en aurais pris une...

Ses petites narines frémissent, sa rude hérédité sauvage étincelle dans ses yeux, d'ordinaire veloutés, mais devenus soudain farouches. Ses mains menues se serrent.

— Oui, j'aurais pris une hache et à tous ces méchants qui battent et font souffrir *Yésou fanimo* (ce pauvre Jésus), je leur aurais fendu le dos !

Ayant parlé comme le roi des Francs, Clovis, l'enfant de la brousse papoue s'adoucit. Un sourire flotte sur ses grosses lèvres. Et, comme avait dit sainte Marie-Madeleine, elle ajoute :

— Puis j'aurais pris *Yésou fanimo* et je l'aurais emmené !

— Mais, ma petite, objecta la Mâmé en caressant la joue de bronze qu'une larme faisait briller, qu'est-ce que tu en aurais fait ? Où donc l'aurais-tu emmené ?

Toto baisse la tête. Elle réfléchit. Evidemment elle n'avait pas pensé à cela.

Mais quoi ? Ce n'est pas difficile ! Elle a trouvé !... Elle relève vivement sa tête gentille vers la Mâmé et s'écrie, en se jetant dans ses bras :

— Où l'aurais-je emmené ?... Mais dans ton pays, Mâmé !... En France ! » (p. 233-234).

Puisse cette enfant avoir dit vrai !

---

1. C. LEDRE. — **Pie X.** — In-16 de 295 p., 500 fr. — Paris, Spes, 1952.
2. P. FERNESSOLE. — **Pie X. Essai historique. I. De Riese au Vatican.** — In-8 de 252 p. ; jusqu'au 31 déc., 453 fr., ensuite 550 fr. — Paris, Lethielleux, 1952.

I. — C'est embrasser tout un monde que d'écrire la biographie d'un pape contemporain. Quand il s'agit du bienheureux Pie X, cela est particulièrement poignant. Qu'un petit enfant de Riese, pauvre, devienne prêtre, c'est un fait qui ne peut surprendre : c'est surtout chez les pauvres que se recrute le clergé. Mais que ce prêtre s'élève par étapes, du poste de vicaire à celui de curé, d'évêque, de patriarche et cardinal, et enfin qu'il devienne pape, c'est déjà une « destinée singulière ». Mais qu'une fois pape, et succédant à un homme tel que Léon XIII, il ait pu, avec la seule vertu de son sacerdoce et de sa sainteté personnelle, affronter des événements tels que la crise moderniste dans l'ordre intellectuel, la séparation dans l'ordre politique, la réforme du droit canonique dans l'ordre administratif, qu'il réussisse à être le pape du nouveau bréviaire, de la musique religieuse, de la communion des enfants, de la communion fréquente, et qu'il suive la ligne toute droite de son sacerdoce sans souci des contingences humaines, qu'il oppose l'esprit de l'Evangile à l'esprit d'incrédulité moderne, conformément à sa devise : « Tout restaurer dans le Christ ! » voilà qui est grandiose. Il serait bien mesquin, devant une telle carrière, de s'arrêter à critiquer tel ou tel détail très secondaire. C'est un travers dans lequel n'est pas tombé le solide travail de M. Ledré.

Il n'a voulu faire ni un panégyrique, ni un recueil d'anecdotes. S'il n'a pu tout dire en moins de 300 pages, il a su dire du moins tout l'essentiel et ne rien omettre d'important. Il a su écrire avec aisance, d'une façon agréable et souvent émouvante, la vie d'un grand pape, en donnant une idée exacte de l'ampleur des problèmes, de la complexité des faits, du caractère tragique d'un temps qui devait être marqué par l'horreur d'une guerre mondiale. Ce livre attachant mérite d'avoir de nombreux lecteurs.

II. — C'est également de l'Institut Catholique de Paris que nous vient un autre ouvrage sur Pie X. L'auteur, M. Fernessole, y occupe la chaire d'Histoire de la Papauté. Il intitule modestement son travail : Essai historique. Il indique ainsi qu'il écarte les points de vue apologétiques, édifiants, anecdotiques, pour ne s'appuyer que sur *des faits* authentiques et irrécusables. Il a puisé ceux-ci avant tout dans les *Actes* du Procès de béatification, éclairés avec soin par une très large documentation.

Ce premier volume va de la naissance à la fin du conclave qui fit de l'enfant de Riese un pape. L'auteur ne s'attarde pas aux détails pittoresques : 18 pages lui suffisent pour conduire Joseph Sarto jusqu'au sacerdoce. Il en est de même dans la suite du volume : l'essentiel est mis en valeur par un historien, non par un conteur.

Il sera, sans doute, possible de revenir sur la vie de Pie X, en tenant compte des travaux de Ledré et de Fernessole, quand le second volume de celui-ci aura paru.

François d'Assise. Sur les traces du Poverello. — Gr. in-8. — Paris et Bruges, Desclée de Brouwer, 1952.

Trois auteurs ont collaboré à cette magnifique œuvre d'art. Stanislas Fumet en a écrit la préface où il a mis toute son admiration et tout son amour pour le Saint. Léonard von Matt a rassemblé 200 photos qui, groupées en fascicules de 4 pages constituent la partie majeure de l'ouvrage : on ne se lasse pas de les admirer, non seulement pour des merveilles qu'elles reproduisent, mais aussi pour le goût avec lequel elles ont été choisies et mises en valeur. Enfin M. Walter Hauser a inséré, entre ces fascicules de photos quelques pages très brèves qui rapportent l'histoire et les légendes des origines franciscaines, dans la mesure nécessaire pour donner l'intelligence des illustrations.

L'éditeur mérite toutes les félicitations pour les soins donnés à cette publication, qui est une des plus belles de ce genre dans l'ordre religieux. Le prix ne nous est pas connu.